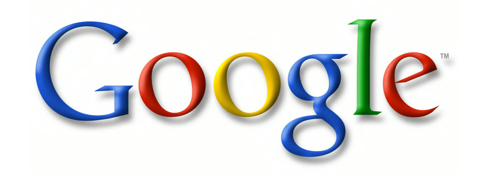






Sâṃkhya-pravacana-bhâshya.

Abkürzungen.

Ait. = Aitareya Upanishad.

Aph.[3] = The Sâṃkhya Aphorisms of Kapila, with illustrative extracts from the commentaries. Translated by James R. Ballantyne. Third Edition [by Fitzedward Hall], London 1885.

Bhag. = Bhagavadgîtâ.

Bhâg. P. = Bhâgavata Purâṇa.

Bṛh. = Bṛhadâraṇyaka Upanishad.

Br. S. = Brahmasûtra.

Chând. = Chândogya Upanishad.

Çvet. = Çvetâçvatara Upanishad.

Gauḍ. Mâṇḍ. K. = Gauḍapâda's Mâṇḍûkya-kârikâ.

I'ç. = I'ça Upanishad.

Kaṭh. = Kaṭha Upanishad.

Maitr. = Maitry Upanishad.

Mârk. P. = Mârkaṇḍeya Purâṇa.

Mbh. = Mahâbhârata.

Ms. = Bhagvanlâl Indrajî's Manuscript des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya.

Muṇḍ. = Muṇḍaka Upanishad.

Nṛs. Tâp. = Nṛsiṃha Tâpany Upanishad.

P. = Paṇḍit Bhâgavatâcârya's Erläuterung.

Praçn. = Praçna Upanishad.

RV. = Rigveda.

Taitt. = Taittirîya Upanishad.

Taitt. Âr. = Taittirîya Âraṇyaka.

v. l. = varia lectio, der kritische Apparat in Hall's Ausgabe des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya.

V. P. = Vishṇupurâṇa, ed. Bombay.

Y. S. = Yogasûtra.

Sâṃkhya-pravacana-bhâshya,

Vijñânabhikshu's Commentar

zu den

Sâmkhyasûtras.

Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anmerkungen versehen

von

Richard Garbe.

Leipzig 1889

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Einleitung.

Wenn ich von den Sâṃkhyatexten, welche ich während meines Aufenthalts in Benares studirte, zuerst den Commentar des Vijñânabhikshu zu den Sûtras in Uebersetzung vorlege, so hat mich zu dieser Wahl der Umstand bestimmt, dass in keinem andern Werke die Lehren der Sâṃkhyaschule in der gleichen Ausführlichkeit behandelt sind. Wer aber glaubt deshalb aus diesem Buche allein ein zutreffendes Bild von dem Inhalt des Sâṃkhyasystems gewinnen zu können, wird durch einen Einblick in die anderen Sûtra-Commentare und in die Sâṃkhya-tattva-kaumudî eines bessern belehrt werden. In vielen Einzelheiten bieten diese Bücher, deren Bearbeitung ich hoffe in Kürze veröffentlichen zu können, ältere und richtigere Auffassungen als Vijñânabhikshu, dessen philosophischer Standpunkt eine durchweg objektive Erklärung der Sâṃkhyasûtras unmöglich machen musste. Vijñânabhikshu ist ein theistischer Vedantist [1]) des 16. Jahrhunderts, der seinen Sâṃkhya-Commentar mit der ausgesprochenen Absicht geschrieben hat, die thatsächlich sich widersprechenden Lehren des Vedânta- und des Sâṃkhyasystems mit einander in Einklang zu bringen, wie schon vor ihm der unbekannte Verfasser der Sûtras bemüht gewesen ist die offenkundigen Gegensätze zwischen der Çruti und dem Sâṃkhya hinwegzudeuten. [2]) Vijñânabhikshu hat oft genug charakteristische Eigenthümlichkeiten des Sâṃkhyasystems verwischt und vor allen

1) Vgl. besonders die Einleitung zu I. 1, den Comm. zu I. 92, V. 12 und Anm. 5 auf S. 8, 4 auf S. 251.
2) S. I. 154, V. 64.

Dingen die atheistische Grundlage desselben als einen Mangel beanstandet. Deshalb verweist er auch mit sichtlicher Vorliebe auf seine in ganz theistischem Sinne abgefassten Werke Vijñânâmṛta [1]) und Yogavârttika [2]) und bevorzugt auch sonst bei Benutzung der neueren Literatur Werke dieser Richtung, besonders das Vishṇupurâṇa.

Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâṃkhyasûtras ist also, wenn auch im Grossen und Ganzen als wohlgelungen zu betrachten, in allen denjenigen Theilen, welche den theistisch-vedantistischen Standpunkt des Verfassers verrathen, für eine Darstellung des Sâṃkhyasystems unverwerthbar.

Meiner Uebersetzung des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya liegt natürlich Hall's Ausgabe in der Bibliotheca Indica (Calcutta 1854) zu Grunde. Jîvânanda's Neudruck ist völlig werthlos, zumal da die Druckfehler des Hall'schen Textes zum grossen Theil unverbessert geblieben sind und der unentbehrliche kritische Apparat fortgelassen ist. Aber auch Hall's Text genügt nicht den an eine sorgfältige Ausgabe zu stellenden Anforderungen, wie die zahlreichen Textverbesserungen in den Anmerkungen zu der vorliegenden Uebersetzung beweisen. Bei der Herstellung des Textes leistete mir ein treffliches Manuscript gute Dienste, welches mir der verewigte Dr. Bhagvanlâl Indrajî in Bombay gütigst zur Benutzung überlassen hat. Wenn ich auch nur auf einige Theilnahme an meinen Sâṃkhya-Studien hoffen darf, so ist eine neue Ausgabe des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya ein dringendes Bedürfniss, da Hall's Ausgabe seit lange vergriffen ist. Die erste sich mir bietende Gelegenheit werde ich deshalb mit Freuden benutzen, um einen correcteren Text als den bisher zugänglichen zu veröffentlichen.

Ich hoffe die Gunst der Umstände, unter denen ich die Uebersetzung des Buches in Benares vorbereiten konnte, richtig benutzt zu haben; denn ich habe die fortlaufenden Erklärungen meines vortrefflichen Paṇḍits Bhâgavatâcârya, der sich redlich bemüht hat, mir jede Einzelheit zu vollem Verständniss zu bringen, nicht auf Treu und Glauben hingenommen, sondern überall da, wo mir eine Deutung der Nachprüfung bedürftig erschien, andere Kenner dieser

1) Ein Commentar zu den Brahmasûtras, von dem sich eine Handschrift in der Bibliothek der Asiatic Society in Calcutta befindet.

2) Herausgegeben von Râmkṛshṇa und Keçav Çâstri, Benares 1884.

Literatur um Auskunft gebeten. Mit Dankbarkeit muss ich Râmmiçra, Keçav Çâstrî, Râmkṛshṇa, den inzwischen verstorbenen Mohanlâl und vor allen Dingen Dr. Thibaut nennen, der mich jeder Zeit, wenn ich seine Hilfe in Anspruch nahm, bereitwillig mit seinem sachkundigen Rath unterstützt hat. Wenig dagegen verdanke ich den Excerpten aus unserem Commentar, welche in dem Werke The Sâṃkhya Aphorisms of Kapila etc.[3] von Ballantyne übersetzt und von Hall revidirt sind.

Ich habe bei der Ausarbeitung der Uebersetzung keine Mühe gescheut, die grosse Masse der eingestreuten Citate aus Schrift (Çruti) und Tradition (Smṛti) zu verificiren; leider ist mir dies in einer Reihe von Fällen nicht gelungen, und wohl deshalb nicht gelungen, weil diese Stellen meist ungedruckten Texten entnommen sein werden.

Man wird in dem vorliegenden Buche manche technische Ausdrücke der Sâṃkhya-Philosophie anders wiedergegeben finden, als bisher üblich war; ich bitte deshalb vor der Benutzung meiner Arbeit das am Schluss beigegebene ‚Verzeichniss der wichtigsten technischen Ausdrücke' oder wenigstens die Artikel *antaḥkaraṇa, abhimâna, ahaṃkâra, âtman, guṇa* b), *cit, citi* u. s. w., *citta, jîva, prakṛti, buddhi* b), *manas* durchzulesen. Die Worte *upâdhi, sattva, rajas* und *tamas* halte ich für unübersetzbar.

R. G.

Abkürzungen.

Ait. = Aitareya Upanishad.

Aph.[2] = The Sâṃkhya Aphorisms of Kapila, with illustrative extracts from the commentaries. Translated by James R. Ballantyne. Third Edition [by Fitzedward Hall], London 1885.

Bhag. = Bhagavadgîtâ.

Bhâg. P. = Bhâgavata Purâṇa.

Bṛh. = Bṛhadâraṇyaka Upanishad.

Br. S. = Brahmasûtra.

Chând. = Chândogya Upanishad.

Çvet. = Çvetâçvatara Upanishad.

Gauḍ. Mâṇḍ. K. = Gauḍapâda's Mâṇḍûkya-kârikâ.

I'ç. = I'ça Upanishad.

Kaṭh. = Kaṭha Upanishad.

Maitr. = Maitry Upanishad.

Mârk. P. = Mârkaṇḍeya Purâṇa.

Mbh. = Mahâbhârata.

Ms. = Bhagvanlâl Indrajî's Manuscript des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya.

Muṇḍ. = Muṇḍaka Upanishad.

Nṛs. Tâp. = Nṛsiṃha Tâpany Upanishad.

P. = Paṇḍit Bhâgavatâcârya's Erläuterung.

Praçn. = Praçna Upanishad.

RV. = Rigveda.

Taitt. = Taittirîya Upanishad.

Taitt. Âr. = Taittirîya Âraṇyaka.

v. l. = varia lectio, der kritische Apparat in Hall's Ausgabe des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya.

V. P. = Vishṇupurâṇa, ed. Bombay.

Y. S. = Yogasûtra.

Buch I.

Vedaworte, wie „Eine, zweitlos ist sie“ [cf. Chând. 6. 2. 1] negiren an der Seele[1]) zum Zwecke ihrer Erlösung, die sich aus dem Aufhören aller [über die Seele bestehenden] subjektivirenden Wahnvorstellungen ergiebt, [lediglich] den Unterschied, den man als Verschiedenartigkeit definirt, — denn die hunderterlei Eigenschaften [Ewigkeit, Geistigkeit, Unveränderlichkeit, Allgegenwart] sind [bei allen Seelen] dieselben —; sie schreiben aber nicht, [was die Anhänger Çaṅkara's annehmen, der Gesammtheit der Seelen] die Untheilbarkeit zu, wie sie dem Raume eigen ist.

Um den Sinn solcher Ueberlieferung logisch zu prüfen und dann die Masse der richtigen Gründe zu lehren, erstand hier [auf Erden] der Begründer der Sâṃkhya-Philosophie, Nârâyaṇa [Vishṇu] in der Erscheinungsform des Kapila, damit die Schaar der lebenden Wesen endgiltig vom Schmerze befreit werde. — Verehrung sei ihm!

Der [zwar] verschiedenartig erscheint in den verschiedenen Upâdhis[2]), wie Feuer und Sonne [sich verschiedenartig je nach ihren Upâdhis darstellen, ob z. B. das Feuer im Brennholz oder anderswo, die Sonne als Spiegelbild im Wasser oder in einem Gefässe gesehen wird], der aber doch in allen Wesen derselbe ist, den Geist in seiner Gesammtheit verehren wir.

Da die bethörten an dem Dinge, dessen Wesen einzig und allein Geist [objektloses Denken] ist, [d. h. an der Seele] Gottheit, Nicht-Gottheit und andere [Unterschiede, Klugheit, Thorheit, Freude, Schmerz u. s. w.] erblicken, so bin ich dafür das höchste Licht, [d. h. diese Irrthümer klärt keiner so gut auf, wie ich, Vijñânabhikshu].

Die von der Sonne der Zeit aufgezehrte Sâṃkhya-Lehre, den Mond [wörtlich: ‚die Fundgrube des Nektars‘] der Erkenntniss, von dem nur noch ein Sechzehntel [ein kleiner Bruchtheil, resp. im Bilde: eine ganz dünne Sichel] übrig geblieben war, werde ich wieder vervollständigen mit dem Nektar[3]) meiner Worte.

Indem ich die Knoten löse, durch welche Geist und, was nicht Geist, verschlungen ist, werde ich auch [die Schlingen des Zweifels und der Unkenntniss] von dem Geist [ablösen, d. h. den Begriff des Geistes ganz klar stellen]. Hari [Vishṇu], der die Erlösung verleiht, möge uns[4]) geneigt sein ob unsres Eifers (*mishena*, bei der Arbeit) an dem Sâṃkhya-Commentar.

---

1) *puṃsi* ist in erster Linie mit *vaidharmya°viraham* zu verbinden, in zweiter mit *veda-vacâṃsi* und *sarvâbhimâna°*. Zur Sache vgl. u. a. besonders den Comm. zu I. 154.

2) Gemeint sind die Innenorgane der Individuen.

3) Geht auf die etymologische Bedeutung des Wortes für Mond.

4) L. *asmân* mit der v. l.

Nichts anderes ist der Gegenstand dieses Lehrbuches, als die an hundert Schriftstellen mit den Worten: „Das bist du", „du bist dieses" gelehrte Nichtverschiedenartigkeit aller Seelen.

In Schriftstellen wie: „Das Selbst fürwahr muss erschaut, gehört, logisch erwogen und andauernd überdacht werden" [Bṛih. 2. 4. 5; 4. 5. 6] sind drei Dinge, Hören u. s. w. [d. h. logisches Erwägen und andauerndes Ueberdenken] als Ursachen der unmittelbaren Erschauung des Selbstes, durch welche das höchste Ziel der Seele [1]) erreicht wird, angegeben. Auf die Frage nach den Mitteln für dieses Hören u. s. w. antwortet die Tradition:

„Gehört muss es werden aus den Worten der Schrift, [die der Lehrer hersagt], mit zutreffenden Gründen erwogen und, nachdem man dies gethan, unablässig überdacht werden. Dies sind die Ursachen der Erschauung."

Bei „überdacht" ist zu ergänzen: in der Weise der Yoga-Lehre. Da nun aus den Schriftstellen [gehört, d. h.] bekannt waren 1) das Ziel des Menschen, 2) die Erkenntniss, welche die Erreichung desselben bedingt, 3) das Wesen des Selbstes, welches der Gegenstand dieser [Erkenntniss] ist u. s. w. [2]), lehrte der Erhabene in der Erscheinung des Kapila in dem in die Sechs-Kapitel-Form gekleideten Lehrbuch von der unterscheidenden Erkenntniss für diese Gegenstände die mit der Schrift im Einklang stehenden Beweisgründe. „Nun ist aber doch [könnte man einwenden], eine logische Behandlung dieser Gegenstände schon in dem Nyâya- und dem Vaiçeshika-System geliefert, und deshalb durch jene beiden diese [Sâṃkhya-Lehre] überflüssig gemacht; es können doch schwerlich beide [3]) [die Nyâya-Vaiçeshika einer- und die Sâṃkhya-Lehre andererseits] Mittel zu richtiger Erkenntniss sein, da jede von beiden das Selbst in sich gegenseitig ausschliessenden Formen darthut, nämlich [Nyâya-Vaiçeshika] als mit Qualitäten behaftet, [Sâṃkhya] als qualitätlos u. s. w. [4]), und deshalb unsere [Sâṃkhya-] Gründe den Gründen jener widersprechen". Mit nichten! Denn weder ist [die Sâṃkhya-Philosophie durch die Nyâya-Vaiçeshika-Lehre] überflüssig gemacht noch widersprechen sich beide, da sie sich so unterscheiden, dass [die Nyâya-Vaiç.-Lehre] die Objekte der Empirie, [die Sâṃkhya-Philosophie dagegen] die der absoluten [metaphysischen]

---

1) Das Wort *purushârtha* bedeutet gleichzeitig ‚Ziel der Seele' und ‚Ziel des Menschen', gewöhnlich aber ist es in dem ersten, philosophisch-technischen Sinne zu nehmen, wobei *purusha* jedoch nicht = *çuddhâtman*, *muktâtman*, d. h. nicht ‚die Seele an sich' ist, sondern = *buddhy-âdi-saṃghâtopahitâtman*, d. h. ‚die im Weltdasein (*saṃsâra*) stehende Seele' (*jîva*).

2) Mit *âdi* sind die *aṅgopâṅgâni* des *âtma-jñâna* gemeint, also: *âtmanâṃ bhedaḥ*, *etaj-jñâna-pratibandhiny avidyâ* u. s. w.

3) L. *ubhayor eva* mit der v. l. und dem MS.

4) Mit *âdi* ist u. a. gemeint, dass für Nyâya-Vaiç. das Selbst handelnd (*kartar*), für das Sâṃkhya nicht-handelnd ist.

Wahrheit behandelt. Denn durch die Nyâya-Vaiç.-Lehre wird, da sie „[die alltägliche Auffassung] nachspricht, dass [das Selbst] Freude und Schmerz empfinde u. s. w. [1]), nur erreicht, dass man das Selbst auf der ersten Stufe [der Erkenntniss] als vom Körper u. s. w. [d. h. den Sinnen] verschieden erschliesst; auf einmal kann man ja nicht in das Allerfeinste eindringen. Und diese Erkenntniss jener [Schulen], welche [erreicht wird] durch Beseitigung der Vorstellung, dass das Selbst Körper u. s. w. sei, ist einfach eine empirische Auffassung des Sachverhalts; geradeso wie die aus der Aufhebung des Irrthums, dass ein Mann ein Pfahl sei, sich ergebende Erkenntniss, dass er Hände, Füsse u. s. w. besitze, eine Erkenntniss der Wahrheit aus der Empirie ist. Darum ist in folgendem Verse der [Bhagavad]gîtâ [3. 29]:

> „Die durch die Constituenten der Materie bethörten haften an den Werken dieser Constituenten [d. h. des Rajas und Tamas]; solche nicht die ganze Wahrheit wissenden Menschen mässigen Verstandes verwirre nicht der die ganze Wahrheit wissende [dadurch, dass er dieselbe ihnen plötzlich enthüllt, sondern er führe sie schrittweise zu derselben]."

der Anhänger der Nyâya-Vaiçeshika-Systeme (*târkika*), der in der Wahnvorstellung von der Thäterschaft [des Selbstes] lebt, ‚nicht die ganze Wahrheit wissend' nur mit Rücksicht auf den die ganze Wahrheit wissenden Sâṃkhya genannt, nicht aber ‚absolut unwissend'. So führt zwar auch die Erkenntniss jener vermittelst der niederen Gleichgiltigkeit [gegen die Sinnesobjekte, *apara-vairâgya*] indirekt zur Erlösung; aber [2]) im Vergleich mit der Erkenntniss jener ist die Erkenntniss des Sâṃkhya eine absolute und führt vermittelst der höheren Gleichgiltigkeit [gegen die feinsten Modifikationen der Urmaterie in der Form der Innenorgane und gegen die Urmaterie selbst, *para-vairâgya*] gerades Wegs zur Erlösung. Denn aus dem citirten Verse der [Bhagavad]-gîtâ ergiebt sich, dass derjenige die volle Wahrheit besitzt, welcher weiss, dass das Selbst nicht Thäter [nicht handelnd] ist [3]); das folgt weiterhin daraus [4]), dass die in den Nyâya-Vaiçeshika-Systemen gelehrte Auffassung für den metaphysischen Standpunkt widerlegt wird 1) durch Hunderte von Schriftstellen über den wahren Sachverhalt, wie z. B. durch die folgenden: „Denn dann ist er über die Sorgen des Herzens hinaus" [cf. Bṛh. 4. 3. 22], „Nur dem inneren Sinn gehören die Wünsche u. s. w. [d. h. Freude, Schmerz, Zorn u. dgl.] an", „Sich gleich bleibend [5]) durchwandelt sie [die

---

1) S. die vorige Anm. Im MS. steht *sukha-duḥkhâdy°*.

2) *ca tv-arthe, apiçabdo 'pekshâ-sphuraṇârthaḥ*, P.

3) L. *âtmâkartṛtva-jñasyaiva* mit der v. l.

4) Die Interpunktion zeigt, dass der Herausgeber den syntaktischen Zusammenhang nicht verstanden hat: mit *°siddheḥ* 3, 8 steht *bâdhitatvâcca* 3, 17 coordinirt; der Strich hinter *°çataiç ca* Zeile 16 ist zu tilgen.

5) Verbessere *manyamânaḥ* des Hall'schen Textes in *sa samânaḥ* mit dem MS. und dem Text der Upanishad (Bṛh. 4. 3. 7). Im Commentar zu 1. 58 (S. 42 unten) ist das Citat richtig gedruckt.

Seele] beide Welten, als ob sie dächte und als ob sie sich bewegte" [während sie in der That nicht denkt und sich nicht bewegt, Bṛh. 4. 3. 7], „Von allem dem, was sie hier[1]) erblickt, bleibt sie unbeeinflusst" [Bṛh. 4. 3. 16], und 2) durch Hunderte von Traditionsstellen über den wahren Sachverhalt, wie:

„Die Werke werden insgesammt verrichtet von den Constituenten der Materie; [nur] der durch das Subjektivirungsorgan verblendete wähnt ‚ich bin [d. h. mein Selbst ist] der Thäter' [Bhag. 3. 27].

Dieses Selbst besteht allein aus Wonne und Erkennen und ist nicht befleckt [von den Constituenten Rajas und Tamas]; die Qualitäten dagegen [Leidenschaft, Hass u. s. w.] sind leidvoll und nicht-erkenntnissartig; sie gehören aber der Materie an und nicht dem Selbste" [V. P. 6. 7. 22].

Hiermit ist nun jedoch nicht gesagt, dass das Nyâya- und das andere [d. h das Vaiçeshika-] System nicht Mittel zu richtiger Erkenntniss seien; denn [die Lehren jener Schulen] werden nicht [durch die Sâṃkhya-Philosophie] aufgehoben hinsichtlich des Abschnitts, der die Verschiedenheit [des Selbstes] von dem Körper u. s. w. [d. h. von den Sinnen] behandelt und der ihr wesentlicher Inhalt[2]) ist — nach dem Grundsatz [der Pûrvamîmâṃsâ] ‚worauf ein Wort hinzielt, das ist der Wortsinn' [welcher Grundsatz also hier auf die Systeme übertragen wird: ‚worauf es den Systemen ankommt, das ist der Inhalt derselben]'. Da die Vorstellung, dass dem Selbst Freude u. s. w. zukomme, landläufig ist, spricht [die Nyâya-Lehre] dieselbe einfach nach, ohne weitere Beweise dafür als erforderlich zu erachten, und deshalb ist dieser Abschnitt [des Nyâya, der die Freud- und Leidhaftigkeit sowie die Thäterschaft des Selbstes behandelt] nicht der wesentliche Gegenstand jenes Systems[3]).

„Schön! [könnte weiter eingewendet werden] Es mag also kein Widerspruch zwischen diesem und den Nyâya-Vaiçeshika-Systemen bestehen; aber es existirt doch ein Widerspruch zwischen der Brahmamîmâṃsâ und Yoga-Philosophie [einer- und dem Sâṃkhya-System andrerseits], weil jene beiden die Existenz eines ewigen Gottes darthun, in diesem aber Gott geleugnet wird. Und man kann doch nicht sagen, dass auch hier durch den Unterschied des empirischen und metaphysischen Standpunktes der Widerspruch zwischen der theistischen und atheistischen Doktrin aufgehoben werde, da die theistische Lehre [nur] zu Kultuszwecken da sein könne. Giebt es doch keinen Grund, der eins von beidem zu beweisen im Stande ist, [dass der Theismus metaphysisch und der Atheismus empirisch oder der Atheismus metaphysisch und der Theismus empirisch sei]; denn der atheistische Grundsatz ‚Gott ist unerkennbar, [also ist er nicht]' kann ebenso aus der Vor-

---

1) Der Text der Upan. hat *tatra* anstatt *atra*.

2) *dehâdy-atiriktatvam âtmano nyâya-vaiçeshikayor vivakshito 'rthaḥ, na tv âtmanaḥ sukhitva-duḥkhitva-kartṛkâditvam*, P.

3) *iti* bezeichnet den Schluss der Widerlegung des obigen Einwands.

stellung des alltäglichen Lebens stammen und [von euch Sâṃkhyas] zu dem Zwecke das Verlangen nach göttlicher Würde aufzuheben nachgesprochen werden, wie [die Naiyâyikas die alltägliche Auffassung nachsprechen], dass das Selbst Qualitäten besitze. Nicht aber wird irgendwo in der Schrift oder sonstwo Gott mit klaren Worten geleugnet, so dass man sich dahin entscheiden könnte den Theismus für die alltägliche [empirische] Anschauung zu erklären." Darauf erwidern wir: Auch hier vertheilen sich [die verschiedenen Lehren] nach dem Verhältniss von Empirie und Metaphysik [1]). Denn da in Lehrbüchern, wie z. B. [in der Bhagavadgîtâ 16, 8]:

„Diese sagen, die Welt sei nicht real, ohne Halt und ohne Gott."

die atheistische Doktrin getadelt wird [2]), kann man [allerdings nur] annehmen, dass in dieser [Sâṃkhya-]Lehre die landläufige Gottesleugnung zu dem Zwecke das Verlangen nach göttlicher Würde aufzuheben oder in ähnlicher Absicht [3]) nachgesprochen sei. Denn der Gedanke der Sâṃkhya-Lehrer ist: Wenn die Existenz eines ewigen Gottes nicht im Anschluss an die Meinung der Materialisten geleugnet würde, so läge ein Hinderniss für die Uebung der unterscheidenden Erkenntniss vor, weil dadurch, dass man an die Existenz eines unendlichen, ewigen, makellosen [4]) Gottes glaubt, sich das Gemüth in denselben vertieft. Gegen den Theismus ist nirgends ein Tadel oder [ein Angriff] vorgebracht, um dessentwillen man jene Lehre dahin einschränken könnte, dass man sagt, sie diene nur zu Kultus- und ähnlichen [5]) Zwecken. Solche Aussprüche aber, wie:

„Keine Erkenntniss ist der des Sâṃkhya, keine Kraft der des Yoga gleich [Mbh. 12, 11676 a]. Darüber hege [6]) keinen Zweifel: Die Erkenntniss des Sâṃkhya ist die höchste Lehre [Mbh. 12, 11198 a] [7])."

lehren den Vorzug der Sâṃkhya-Erkenntniss vor [denen] der anderen Systeme nur hinsichtlich des Theiles, der von der Unterscheidung [des Geistes und der Materie] handelt, aber nicht auch hinsichtlich des Theiles, der von der Gottesleugnung handelt. So wird auch durch die Uebereinstimmung aller Autoritäten [8]), wie Parâçara u. s. w., der Theismus als die absolut richtige Anschauung dargethan. Auch aus [folgenden zwei Versen] des von Parâçara verfassten Supplement-Purâṇa [zum Vishṇupurâṇa]:

„In Akshapâda's und Kaṇâda's Systemen [dem Nyâya und Vaiçeshika], im Sâṃkhya und Joga ist der Theil, der mit der Schrift im

---

1) Nach der v. l. oder noch besser nach dem MS.: *vyavahâra-paramârtha-bhâvenaiva vyavasthâ saṃbhavati.*

2) Tilge die Interpunktion hinter *ninditatvât.*

3) ‚Um die Aufmerksamkeit des Geistes zu erregen' (*âdi* = *cetaḥ-samâdhânam*).

4) *paripûrṇa* = *akhaṇḍa*, *nirdosha* = *pratibandha-çûnya*, P.

5) *âdi* = *stutyartham*, *brahmaloka-gamanârtham*, P.

6) L. *te* mit der v. l. und dem MS.

7) Tilge die Interpunktion hinter *vâkyam.*

8) *çishṭa* = *vaidika-prâmâṇika*, P.

Widerspruch steht, von **den** Männern abzulehnen, denen die Schrift die einzige Norm ist.

In den Systemen Jaimini's und Vyâsa's [d. h. in der Pûrva- und Uttara-mîmâṃsâ] giebt es keinen solchen [der Schrift] widersprechenden Theil; denn diese beiden [Lehrer] haben in der Erkenntniss des Vedasinnes aus der Schrift die Schrift vollständig durchdrungen".

sowie aus anderen Werken [der epischen und Purâṇa-Literatur] ergiebt sich die grössere Autorität der Brahmamîmâṃsâ hinsichtlich des Theiles, der von Gott handelt. Ferner ist auch auf Grund der folgenden Stelle des Mokshadharma[-Theiles des Mbh. 12, 7663 b, 7664 a]:

„Mancherlei philosophische Doktrinen sind von diesen und jenen Lehrern vorgetragen; was [aber] nach Gründen, nach der heiligen Schrift und nach dem Wandel der Guten das richtige ist[1]), dem hänge man an."

wegen des Brauches sämmtlicher massgebender Personen, wie Parâçara u. a., die in der Brahmamîmâṃsâ, im Nyâya-, im Vaiçeshika-System und anderweitig vorgetragene, die Existenz Gottes erweisende Begründung anzunehmen, weil sie grössere Beweiskraft hat[2]), und zweitens, weil an verschiedenen Stellen des Kûrmapurâṇa, wie z. B.

„Zu dem grossen Gott, den auch die Sâṃkhyas, die besten der Yogins, nicht erschauen, zu ihm, dem anfang- und endlosen Brahman, nimm deine Zuflucht."

und in sonstigen Werken die Unkenntniss der Sâṃkhyas hinsichtlich Gottes von Nârâyaṇa [Vishṇu] und anderen ausgesprochen ist.

Ferner [ist folgendes zu bedenken]: Dass Gott der hauptsächlichste Gegenstand der Brahmamîmâṃsâ ist, wird durch den Anfang derselben sowie durch die anderen [sechs Kennzeichen] erwiesen, [welche lehren, was der Hauptinhalt eines Buches ist][3]). Wenn nun in diesem [über Gott handelnden] Theile jenes [System von dem Sâṃkhya] widerlegt [und damit der Hauptinhalt desselben als falsch erwiesen] wäre, würde dasselbe [überhaupt] kein Mittel zu richtiger Erkenntniss sein, dem Grundsatz zufolge ‚worauf ein Wort hinzielt, das ist der Wortsinn', [der in demselben Sinne wie oben S. 4, Z. 20 zu nehmen ist]. Der hauptsächlichste Gegenstand des Sâṃkhya-Systems aber ist das höchste Ziel der Seele und die zu diesem Ziele führende Unterscheidung von Materie und Seele; und deshalb bleibt es, auch wenn es in dem Theile, der die Gottesleugnung behandelt, [von der Brahmamîmâṃsâ] widerlegt ist,

---

1) Die Calcuttaer Ausgabe des Mbh. liest *hetv-âgama-samâcârair yad uktam.*

2) *balavattvât* = *Sâṃkhyâpekshayâ balîyastvât,* P.

3) Nämlich ausser *upakrama* (Anfang), 2) *upasaṃhâra* (Zusammenfassung am Ende), 3) *abhyâsa* (anhaltende Beschäftigung mit dem Gegenstande), 4) *apûrvatâ* (Neuheit), 5) *phala* (Resultat), 6) *arthavâda* (Zweckerklärung), 7) *upapatti* (Begründung). Vgl. den Çloka Ved. Sâra 199. Der Gegenstand gehört der Pûrvamîmâṃsa an. Mein Pandit wollte *apûrvatâ-phalam* als **ein** Wort nehmen im Sinne von *apûrvatva-rûpa-phalam* und damit die Zahl der Kennzeichen auf 6 reduciren.

als Mittel zu richtiger Erkenntniss bestehen, eben demselben Grundsatz zufolge ‚worauf ein Wort hinzielt, das ist der Wortsinn', [d. h. weil der Hauptinhalt des Sâṃkhya unangetastet bleibt]. Da somit das Sâṃkhya seine gesicherte Position hat [1]), ist es nur hinfällig in dem Theile, der von der Gottesleugnung handelt. Und man darf nicht sagen: „Auch in der Brahmamîmâṃsâ ist zwar Gott der hauptsächlichste Gegenstand, nicht aber die Existenz eines ewigen Gottes"; denn dass [Gott] nur als ein durch ewiges Gottsein charakterisirter der Gegenstand der Brahmamîmâṃsâ sein kann, ist deshalb sicher, weil sonst der Einwand unberechtigt wäre, [den die Sâṃkhyas gegen die Brahmamîmâṃsâ erheben], nämlich, [an dem System] hafte der Fehler, dass es keinen Raum gewähre für die [Lehren aller anderen] autoritativen Ueberlieferung [d. h. namentlich für die ihres eigenen Systems, Br. S. 2. 1. 1]. In dem [ersten] Sûtra [der Brahmamîmâṃsâ] aber ist bloss deshalb, weil der Hauptsinn des Wortes Brahman „das höhere Brahman" ist, nicht gesagt: „Hiermit beginnt die Untersuchung über das höhere Brahman", [sondern einfach „... über das Brahman"]. Darum darf man nicht wegen der Unvereinbarkeit mit der Sâṃkhya-Philosophie wähnen, dass ebenso [wie dort] auch in der Brahmamîmâṃsâ und im Yoga-System ein gewordener Gott [2]) gemeint sei. Auch deshalb nicht, weil dann die ganze Reihe der Brahmasûtras von [2. 2. 1] an „da [die ungeistige Materie] nicht schaffen kann, darf man sie nicht erschliessen [3])" sinnlos wäre; denn [wenn der Gott der Brahmamîmâṃsâ ein gewordener Gott, d. h. ein Produkt der Materie wäre], würde ja [auch für sie] die [von den Sâṃkhyas gelehrte] Selbständigkeit der Materie gelten. Und weil sich schliesslich die Ewigkeit Gottes evident aus dem Yogasûtra [1. 26]: „Er [Gott] ist der Lehrer auch der alten [Weisen], weil er durch die Zeit nicht begrenzt ist" und aus dem Commentar des Vyâsa zu jener Stelle ergiebt. Also lehrt das Sâṃkhya die landläufige Gottesleugnung nur als ein Zugeständniss [an die alltägliche Anschauung] oder als eine kühne Behauptung oder in andrer Absicht [4]), und deshalb liegt kein [wirklicher] Widerspruch zwischen ihm einer- und der Brahmamîmâṃsâ und dem Yoga-System andererseits vor. Solche Zugeständnisse finden sich ja in kanonischen Werken, wie z. B. im Vishṇupurâṇa [1. 17. 83]:

„Diese verschiedenen Mittel [zur Unterdrückung des Hasses] habe ich, o Daityas, für diejenigen verkündet, welche einen Unterschied [zwischen Gott und der Welt] annehmen, indem ich jener [dualistischen

---

1) *sâvakâça* = *sthâna-sahita, labdha-sthâna,* P.

2) *kâryeçvara* = *prakṛti-kârya-rûpa îçvara.*

3) Abweichend von dem Text des Brahmasûtra, in welchem *na* fehlt; vgl. Anm. 2 auf S. 9.

4) D. h. in der Meinung, dass der Theismus der unterscheidenden Erkenntniss hinderlich sei.

Lehre, *tatra*] ein Zugeständniss machte, [d. h. mich auf den Standpunkt derselben stellte]. Hört [jetzt] von mir die Zusammenfassung[1])".

Oder es könnten wohl auch in orthodoxen[2]) Systemen, [wie das Sâṃkhya ja eines ist], in einzelnen Theilen mit der Schrift im Widerspruch stehende Ansichten aufgestellt sein, um schlechten Menschen die Erkenntniss [der Wahrheit] zu verschliessen. Solche Theile sind dann [natürlich] nicht Mittel zu richtigem Wissen, vielmehr sind dies allein die Hauptgegenstände, welche sich mit der Schrift und der Tradition im Einklang befinden. Daher ist auch im Padmapurâṇa ein berechtigter Tadel gegen [alle] anderen Systeme ausser der Brahmamîmâṃsâ und der Yoga-Philosophie vorgebracht. Dort spricht nämlich Gott [d. i. Çiva] zur Pârvatî:

„Höre, o Göttin, ich werde dir die Irrlehren nach der Reihe aufzählen, durch deren blosses Hören selbst die Weisen ihrer Erkenntniss verlustig gehen.

Zuerst habe ich [um Dämonen und Bösewichte von der richtigen Erkenntniss abzulenken] das Çaiva-, Pâçupata- und andere Systeme[3]) gelehrt, und darauf sind [die folgenden] durch Brahmanen verkündigt, welche von meiner Kraft durchdrungen waren.

Von Kaṇâda ist die umfangreiche Vaiçeshika-Lehre verkündet, von Gautama die Nyâya-, von Kapila die Sâṃkhya-Lehre.

Von dem Brahmanen Jaimini ist ein grösseres Lehrbuch atheistischer Theorie verfasst, das erste der beiden, welche es auf den im Veda liegenden Sinn absehen[4]) [d. h. die Pûrvamîmâṃsâ].

Dann ist, um die Dämonen zu vernichten [d. h. damit dieselben durch die Annahme solcher falschen Lehren ihre Kraft verlieren möchten] von Dhishaṇa [= Bṛhaspati, dem Lehrer der Götter] das ganz verwerfliche Cârvâka-System [des krassen Materialismus] vorgetragen, und von Vishṇu in der Gestalt Buddha's

Der unwahre Buddhismus, der davon handelt, dass man nackt gehen, blaue oder andersfarbige [d. h. gelbe] Gewänder tragen solle. Von mir, o Göttin, ist im Kali- [d. h. dem jetzigen] Zeitalter in der Gestalt eines Brahmanen [d. h. des Çaṅkara] die illusionistische[5]) Lehre mitgetheilt, die unwahr und nur eine versteckte buddhistische ist,

---

1) L. *daityâ* mit der v. l., dem MS. und dem Texte des Vishṇupurâṇa. Dieser hat *bhinna-dṛçâ*, doch nennt der Commentar des Ratnagarbha unsere Lesart als Variante; das *tv atra* des Purâṇa-Textes ist wohl ein Fehler, da der Commentar *tatra* = *bhinna-darçane* erklärt.

2) Orthodox = den Veda als Autorität anerkennend.

3) D. h. das Nakuliça-, Pratyabhijñâ-, Raseçvara- und andere Systeme, über welche der Sarvadarçanasaṃgraha zu vgl. ist.

4) *vedamayârthataḥ* hat auch das MS.; cf. die v. l.

5) *mâyâvâda* ist natürlich adj., wie vorher *nyâya*. — Der Verfasser dieses Citats ist, wie Vijñânabhikshu, ein Anhänger der theistischen Deutung des Vedânta und hält die nicht-dualistische Erklärung der Brahmasûtren, wie Çaṅkara u. a. sie bieten, für eine arge Irrlehre. Im theistischen Sinne haben Commentare zu den Br. S. verfasst Râmânuja, der bedeutendste Vertreter dieser Auffassung, Ânandatîrtha (Madhva), Vallabha, Nilakaṇṭha (der Verfasser des Çaivabhâshya), Vijñânabhikshu und noch einige unter den von Hall, Index S. 93 ff. aufgeführten Commentatoren. Als weiterhin dieser Richtung angehörig wurden mir von meinem Pandit folgende Vedânta-Lehrer genannt: Guhadeva (in Râmânuja's Çrîbhâshya als Autorität angeführt), Yâmunâcârya, Nimbârka, Vishṇusvâmin, Vedântâcârya, Sudarçanâcârya, Raṅgarâmânuja, Viṭṭhalâcârya,

Die in der Welt berüchtigte, welche den Schriftworten einen falschen Sinn beilegt.

Hier ist gelehrt, dass die Werke als solche aufzugeben seien, und die aus dem Fortfall aller Werke folgende Unthätigkeit angeordnet.

Ich habe hier die Identität der höchsten Seele und der Einzelseelen gelehrt und die höhere Form des Brahman als qualitätlos dargestellt,

Um im Kali-Zeitalter diese ganze Welt zu vernichten [nicht mehr, wie früher, nur die Dämonen]. Diese umfangreiche, unvedische, illusionistische Lehre ist von mir, als ob sie den Sinn des Veda böte, vorgetragen, o Göttin, damit das Lebende zu Grunde gehe" [1]).

Des näheren aber ist dies von uns in dem Commentar zur Brahmamîmâṃsâ [im Vijñânâmṛta] erörtert worden. Man kann also von keinem orthodoxen System sagen, dass es nicht Mittel zu richtiger Erkenntniss sei, oder dass ihm [durch ein anderes] widersprochen werde; denn sie alle erfahren je in ihren [wesentlichen] Gegenständen weder eine Widerlegung noch einen Widerspruch. „Sollte nun aber diese [Sâṃkhya-]Lehre nicht ebenso [wie wir dies bei der Gottesleugnung erwiesen haben] auch in dem Theile, der von der Vielheit der Seelen handelt, nur ein Zugeständniss [an die alltägliche Anschauung] sein?" Nein! Denn [hinsichtlich dieses Punktes] besteht kein Widerspruch [zwischen der Sâṃkhya-Philosophie und der Brahmamîmâṃsâ], da durch Sûtra-Complexe wie z. B. durch den [mit Br. S. 2. 3. 43] beginnenden „[Die individuelle Seele ist] ein Theil [der höchsten Seele], weil die Vielheit [der Seelen in der Schrift] ausgesagt ist" erwiesen wird, dass auch für die Brahmamîmâṃsâ eine Vielheit individueller Seelen existirt; dass aber die Seelen, wie sie in der Sâṃkhya-Philosophie gefasst werden, Âtman [d. h. Brahman, Weltseele] seien, wird von der Brahmamîmâṃsâ geleugnet; denn aus einem Sûtra derselben [4. 1. 3] „‚der Âtman ist es' so vielmehr erkennen sie" [2]) ergiebt sich, dass für sie vom Standpunkte der absoluten Wahrheit nur die höchste Seele Âtman ist. Jedoch verliert das Sâṃkhya-System [deshalb] nicht seine autoritative Bedeutung; denn es wird nicht [durch die Brahmamîmâṃsâ] in seinem wesentlichen Inhalt aufgehoben, d. h. darin, dass die Erkenntniss der Einzelseele, d. i. des Selbstes, wie es auf dem empirischen Stand-

---

Dramiḍâcârya, Bhâruci u. a. Vgl. auch R. G. Bhandarkar, Report on the search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency during the year 1883—1884, p. 70, und ‚The Râmânujiya and the Bhâgavata or Pâñcharâtra systems' in den Verhandl. des Wiener Oriental. Congresses, Arische Section, p. 101 ff. Die heutigen Anhänger des Râmânuja, zu denen in Benares die Pandits Râmmiçra und Bhâgavatâcârya gehören, sprechen mit grosser Geringschätzung von Çaṅkara und seiner Auslegung, die von ihnen mit Vorliebe Mâyâvâda oder „moderner Vedânta" (*nûtana V.*) genannt wird; nach ihrer Meinung ist der theistische Vedânta so alt wie die Welt und in ununterbrochener Tradition auf Râmânuja gekommen.

1) Das ganze Citat steht mit einigen Varianten, einer sinnstörenden Lücke und einer Umstellung bei Aufrecht, Catal. 14, a, 1.

2) Wiederum eine Abweichung von dem Texte der Brahmasûtras, *upayanti* für *upagacchanti;* vgl. Anm. 3 auf S. 7.

punkte erscheint, in ihrer Verschiedenheit von [allem] andern Mittel zur Erlösung sei. Es liegt deshalb keinerlei Widerspruch vor, da sich die aus Schrift und Tradition bekannten Begriffe der ‚verschiedenen Âtman' und des ‚einen Âtman' durch den Unterschied des empirischen und des metaphysischen Standpunktes erklären. Dies ist von uns ausführlich [im Commentar] zur Brahmamîmâṃsâ erörtert worden, und deshalb [genüge hier] eine Andeutung [1]).

Wenn [nun Jemand behaupten sollte:] „Mag sich das auch derart verhalten, so liegt aber doch in diesem Sechs-Kapitel-Lehrbuch, [da es inhaltlich] mit den Sûtren, welche den Namen Tattvasamâsa [2]) führen, [identisch ist], nur eine [überflüssige] Wiederholung vor", [so antworten wir]: Mit nichten! Denn auch eine überflüssige Wiederholung liegt nicht vor, weil [der Tattvasamâsa] in der Form einer gedrängten, [das Sechs-Kapitel-Lehrbuch] in der Form einer ausführlichen Darstellung [des Systems] auftritt. Deshalb ist diesem Sechs-Kapitel-Lehrbuch ebenso wie [dem Leitfaden] des Yoga-Systems der passende Name Sâṃkhyapravacana [detaillirte Darlegung der Sâṃkhya-Philosophie] gegeben; denn das kurzgefasste Sâṃkhya-System, welches den Namen Tattvasamâsa [gedrängte Darstellung der Principien] führt, wird in diesen beiden [Lehrbüchern] in ausführlicher Form [3]) beschrieben. [Zwischen dem Sechs-Kapitel-Lehrbuch und dem Leitfaden des Yoga-Systems] aber besteht folgender Unterschied: In dem ersteren wird nur eine ausführliche Darstellung der im Tattvasamâsa gelehrten Gegenstände geboten, in dem letzteren aber ist die Lücke [welche sich in jenen beiden Lehrbüchern befindet] dadurch vermieden [d. h. ausgefüllt], dass Gott constatirt wird, der in den beiden [Sâṃkhya-Büchern] in Folge eines Zugeständnisses [an die alltägliche Anschauung] geleugnet wird [4]). — Ferner ist der Name Sâṃkhya für dieses [5]) [vorliegende Lehrbuch] ein bedeutungsvoller [6]) [auf den Inhalt hinweisender], wie sich z. B. aus der folgenden Stelle des [Mahâ]-bhârata [12, 11409 b, 11410 a] und sonstigen Zeugnissen ergiebt:

„Zur Saṃkhyâ [ursprünglich „Zahl"] bekennen sie sich und die Urmaterie nehmen sie an; vierundzwanzig sind ihre Principien; darum heissen sie Sâṃkhyas" [7]).

---

1) *iti dik* = *vishayasya laghu-prakâreṇa bodhanam; prakârântarâṇi buddhimadbhiḥ svayam ûhanîyâni*, P.

2) Gedruckt von Hall, Sâṃkhya Sâra, Preface S. 42 und mit dem Commentar Sâṃkhya-kramadipikâ nebst Uebersetzung von Ballantyne, A Lecture on the Sánkhya Philosophy, Mirzapore 1850.

3) *prakarsheṇa* = *vistareṇa, âdhikyena*, P. — L. *prakarsheṇâ 'bhyâm* mit der v. l. und dem MS. Zur Sache vgl. S. 110, Z. 4, 5 in der Ausgabe.

4) Vgl. Hall, Sâṃkhya Sâra, Preface, S. 9 Anm.

5) *asya* = *shaḍadhyâyî-çâstrasya.*

6) *sânvayâ* = *sârthâ, artha-sahitâ*, P.

7) Das Citat ist, wie viele in diesem Buche, nicht wörtlich, also wohl aus der Erinnerung gegeben. Mbh. 12, 11409 steht in der Calc. Ed. fehlerhaft *sâṃkhyâḥ prakurvate*, was auch von Hall, Preface S. 6 Anm. reproducirt ist.

Saṃkhyâ bedeutet „Erklärung des Selbstes in seiner völligen Verschiedenheit" [von allem materiellen, d. h. von allem anderen schlechthin]. Deshalb hat das [daraus abgeleitete] Wort Sâṃkhya eine engere Bedeutung als die etymologische, und darum ist an Schriftstellen wie: „Diese Ursache, welche aus dem Sâṃkhya und Yoga zu erkennen ist . . . ." [Çvet. 6. 13] und an Traditionsstellen wie:

„Diese Auffassung ist dir im Sâṃkhya auseinandergesetzt; höre nun aber die folgende im Yoga enthaltene" [Bhag. 2. 39].

unter dem Worte Sâṃkhya [unsere] Sâṃkhya-Lehre zu verstehen [1]), nicht aber eine andere Bedeutung in dasselbe zu legen.

Diese Lehre von der Erlösung zerfällt in vier Abschnitte, wie die medicinische Wissenschaft. Denn wie die vier Abschnitte oder vielmehr Gebiete [2]) der Medicin d. h. Krankheit, Gesundheit, Ursache der Krankheit und Heilung, gelehrt werden müssen, so auch die vier Abschnitte der Lehre von der Erlösung, d. h. dasjenige wovon man sich befreien muss, die Befreiung, die Ursache desjenigen wovon man sich befreien muss, und das Mittel zur Befreiung; denn die Kenntniss [dieser Dinge] wird von den nach der Erlösung trachtenden erstrebt. Unter diesen [vier Gegenständen] ist 1) dasjenige wovon man sich befreien muss ‚das dreifache Leiden', 2) die Befreiung ‚das absolute Aufhören desselben', 3) die Ursache desjenigen wovon man sich befreien muss ‚die Nicht-Unterscheidung, welche auf der Verbindung der Materie und der Seelen beruht', 4) das Mittel zur Befreiung ‚die unterscheidende Erkenntniss'. Durch das Wort ‚Abschnitt' sind die zu diesen [vier Gebieten] gehörigen Nebenbestandtheile einbegriffen [z. B. die Theorie der Erkenntnissmittel u. dgl.].

Von diesen [Gegenständen] wird nun der Verfasser des Lehrbuchs zuerst ‚die Befreiung', da sie als das Resultat [der Bemühung] von hervorragender Bedeutung ist, und ‚dasjenige wovon man sich befreien muss' als eine Art positiven Gegenstückes [3]) dazu lehren und constatirt [in diesem Sinne], um die Aufmerksamkeit der Schüler zu erregen, den Anfang des Lehrbuchs:

1. Nun also: das absolute Ziel der Seele ist das absolute Aufhören des dreifachen Leidens.

Das hier stehende Wort *atha* „nun also" stellt bloss dadurch, dass es ausgesprochen wird, einen Segenswunsch dar. Darum

1) Tilge die Interpunktion hinter *ity-âdi-smṛtishu ca.*

2) Der Unterschied zwischen *vyûha* und *samûha* ist folgender: bei dem ersteren liegt ein *kramenâ 'ṅgopâṅgânâṃ vinyâsaḥ* vor, bei dem zweiten ein *aniyata-vinyâsah.* — Den hier behandelten Gegenstand hat der Verfasser aus Vyâsa's Commentar zum Yogasûtra 2. 15 (gegen Ende) übernommen. Vgl. auch S. 110, Z. 2, 3 in unserem Texte.

3) Das bedeutet *pratiyogin.* Ein positives Gegenstück ist das Leiden deshalb genannt, weil die Befreiung eine Aufhebung, Negation (*abhâva*) desselben ist.

wird [der Verfasser] selbst [in Sûtra 1] des fünften Buches sagen: „Das Aussprechen des Segenswunsches [ist erforderlich] wegen des Brauches der Autoritäten [u. s. w.]". Die Bedeutung des Wortes *atha* aber ist hier nur ‚Beginn', weil [die anderen Bedeutungen] ‚Frage', ‚unmittelbares Folgen' u. s. w. [1]) nicht mit dem ‚Ziel der Seele' sich verbinden lassen, und weil das ‚unmittelbare Folgen' [des höchsten Zieles der Seele] auf die Erkenntniss und [auf das Eintreten der vollständigen Gleichgiltigkeit] in [besonderen] Sûtras verkündet werden wird, es also zwecklos wäre dasselbe [schon hier] zu lehren; auch weil, wenn [das Wort *atha*] etwas anderes als den Beginn bezeichnen sollte, die Constatirung des Anfangs des Lehrbuchs und [die Aufforderung, die Aufmerksamkeit zu concentriren] vermisst würde, [also ein Unterlassungsfehler begangen wäre]. Deshalb hat man anzunehmen, dass [das Wort *atha*], da das ‚Ziel der Seele' am Eingang und in der Zusammenfassung am Schluss [des Buches] erscheint, nur den Zweck hat, den Beginn anzuzeigen. Diese Zusammenfassung nämlich wird sein: „Die Beseitigung desselben ist das Ziel der Seele". *Adhikâra* ‚Beginn' bedeutet ‚Anfangen mit dem *âdhikya*, d. h. mit dem Hauptgegenstand' [2]). Wenn nun auch der Anfang des Lehrbuches vor Augen liegt, so handelt es sich doch auch um den durch denselben vermittelten [Anfang] des Inhalts des Lehrbuchs und seiner Untersuchung. Und so ist der Sinn des Sûtra-Satzes: Das Ziel der Seele, wie es beschrieben ist, sammt dem dazu gehörigen, d. h. den Mitteln zur Erreichung [dieses Zieles] u. s. w. [3]), ist an die Spitze gestellt, d. h., da es die Hauptsache ist, wird von uns mit der Erörterung desselben begonnen. Das Leiden ist dreifach, subjektiv, von den Wesen oder von den Göttern stammend. Darunter ist ‚subjektiv' dasjenige, welches von dem Selbst [wie es in der landläufigen Anschauung gedacht wird] d. h. von dem eigenen Körper seinen Ausgang nimmt: leibliches und innerliches. Leiblich ist das aus Krankheit u. dgl., innerlich das aus Leidenschaften u. dgl. hervorgehende. ‚Von den Wesen stammend' ist dasjenige, welches von den Wesen, d. h. dem Lebenden [ausser uns] seinen Ausgang nimmt: das von Tigern, Dieben u. s. w. herrührende. ‚Von den Göttern stammend' ist dasjenige, welches von den Göttern, Agni [dem Feuer], Vâyu [dem Winde] u. a., seinen Ausgang nimmt: das von Hitze, Kälte u. s. w. herrührende. In diese Theile zerfällt es [4]). Wenn nun auch jedes Leiden innerlich ist [d. h. auf Affektionen des inneren Sinnes beruht], so ist doch dadurch, dass das eine nur im inneren Sinn, das andere nicht nur in demselben entspringt, der Unterschied

1) S. PW. s. v. 6.

2) Diese Erklärung, welche eine Etymologie sein soll [!], findet sich nicht selten bei Commentatoren.

3) *âdi* bedeutet ‚Beweis- und Erkenntnissmittel'.

4) L. *iti vibhâgaḥ* mit der v. l. und dem MS.

zwischen innerlichem und nicht-innerlichem gegeben. Das ‚absolute Aufhören dieser dreifachen Leiden' ist das Aufhören derselben in ihrer Gesammtheit, grober und feiner, so dass kein Rest übrig bleibt. Dies ist das absolute, d. h. das höchste Ziel der Seele, d. h. der Wunsch des den Seelen zugehörigen Innenorgans. So ist der Sinn der [in das Sûtra] eingefügten Worte [‚Aufhören des dreifachen Leidens'] [1]). ‚Grob' heisst nun bei der obigen Unterscheidung (*tatra*) das Leiden im Zustande der Gegenwart; und dieses wird von selbst nach dem zweiten Augenblick vergehen [d. h. dann wird ein anderes Leiden das ‚gegenwärtige' sein]; deshalb bedarf man mit Bezug auf dieses keiner [schmerzaufhebenden] Erkenntniss; sondern, da das vergangene schon vorher [d. h. vor der Anwendung eines Heilmittels] vorüber, mithin ein Mittel gegen dasselbe nicht erforderlich ist, kommt es folglich bei dem in Rede stehenden Gegenstand darauf hinaus, dass das Ziel der Seelen lediglich das Aufhören des f e i n e n [zur Zeit noch nicht empfundenen] Leidens ist, d. h. des Leidens im Zustand der Zukunft. Und so sagt das Yogasûtra [2. 16]: „Befreien muss man sich von dem zukünftigen Leiden". ‚Aufhören' ist nun nicht [absolutes] Vergehen, sondern [Existiren im] Zustande der Vergangenheit, weil [dasjenige, was die Logiker] posteriore und priore Nichtexistenz [nennen,] seiner Natur nach [nichts anderes als] der Zustand der Vergangenheit resp. der Zukunft ist; denn wir, die wir die Realität der Produkte lehren [d. h. annehmen, dass ein Produkt existirt, schon bevor es in die Erscheinung und noch nachdem es aus der Erscheinung tritt], erkennen eine [absolute] Nichtexistenz nicht an. „Ein zu keiner Zeit, wann es auch sei, gegenwärtiges, nur zukünftiges Leiden ist aber doch gar nicht zu erweisen; das Aufhören eines solchen wäre deshalb wie das Aufhören einer Blume in der Luft [d. h. eines Undinges], kann also nicht Ziel der Seele sein". Mit nichten; denn dass die Kraft je die entsprechenden Wirkungen zu erzeugen durchaus so lange besteht als der Stoff [dem sie anhaftet], ist in dem [Yoga-]Lehrbuch des Patañjali bewiesen; sieht man doch nirgends z. B. ein Feuer ohne die Kraft des Brennens. Und diese Kraft ist nichts anderes, als ihre Wirkungen im Zustande der Zukunft; auch wird sie als ‚das zum Wesen der materiellen Ursache Gehören' bezeichnet. Daraus schliessen wir, dass die Existenz des zukünftigen Leidens so lange währt, wie die Existenz des Denkorgans (*citta*), und das Aufhören d i e s e s [Leidens] ist das Ziel der Seele. Hinsichtlich desselben besteht folgender Unterschied [2]): Im Zustande der Erlösung bei Lebzeiten (*jîvanmukti*) verbrennen die zukünftigen Leiden, ‚Samen' genannt,

---

1) Wogegen der Sinn der Hauptworte des Sûtra, des *mahâvâkya*, oben angegeben war.

2) *avântara-viçeshaḥ* = *mahâ-vishayasya sâmânya-rûpasya madhye etâvân bhedo 'sti*, P.

soweit sie nicht die Früchte von Werken sind, deren Resultat schon angefangen hat zu wirken; aber in der [vollkommnen Erlösung, d. h. der] Isolirung [der Seele] nach dem Tode sind [alle nach dem Gesetze der Vergeltung noch fälligen Schmerzen] mitsammt dem Denkorgan vernichtet. Unter dem ‚Verbrennen der Samen' ist jedoch lediglich die Aufhebung des Nichtwissens als der begleitenden [d. h. der bewirkenden] Ursache[1]) [für die Entstehung des Schmerzes] zu verstehen [nicht aber die Aufhebung des Schmerzes selbst], weil es im täglichen Leben allbekannt ist, dass die Erkenntniss lediglich das Nichtwissen aufhebt, [nicht aber unmittelbar die durch das Nichtwissen erzeugten Schmerzen]. Es geht also das Leiden erst mit dem Denkorgan zusammen [d. h. in der Erlösung nach dem Tode] zu Grunde, weil es sich nicht beweisen lässt, dass die Erkenntniss unmittelbar die Leiden u. s. w.[2]) vernichte.

„Trotzdem kann aber das Aufhören des Leidens doch nicht das Ziel der Seele sein, weil das Leiden dem Denkorgan angehört und deshalb in der Seele [wo es gar nicht existirt] nicht aufhören kann, und weil, auch wenn man dem Worte ‚Aufhören des Leidens' den Sinn ‚Nicht-Entstehung des Leidens' beilegt, diese bekanntlich der Seele von Natur eigen ist. Was aber Einer behaupten könnte: „[die Schmerzlosigkeit der Seele] dürfte, obschon sie da ist, Ziel der Seele sein wegen des Irrthums, dass sie nicht da sei, [und dieses Verhältniss] vergleichbar [sein] dem Fall mit dem goldenen Halsband, [dessen Vorhandensein am Halse der Träger vergessen hat und in dessen Besitz er gewissermassen gelangt, wenn er auf den Thatbestand aufmerksam gemacht wird]"[3]), das ist doch nicht richtig, weil es in diesem Fall überflüssig sein würde, noch **nach** dem Hören und Erwägen des Satzes ‚die Seele ist schmerzlos' sich [weiter] um die Meditation und [um die Erreichung der unterscheidenden Erkenntniss] zum Zwecke der Befreiung vom Leiden zu bemühen. Denn die Bemühung richtet sich doch nur dann auf ein durch grosse Anstrengung zu erreichendes Mittel, wenn die Ueberzeugung vorliegt, dass eine Frucht in Aussicht stehe; bei der vorgetragenen Annahme aber ergiebt sich ja die Erkenntniss des Vorhandenseins [der Frucht schon] durch Hören und Erwägen [des Satzes ‚die Seele ist schmerzlos'], und deshalb existirt nicht [länger] die von der Idee der Unbeweisbarkeit nicht angegriffene [d. h. feste, wohlbegründete] Ueberzeugung, dass die Frucht [noch] nicht vorhanden sei. Ferner, zugegeben dass das Nichtsein des Leidens vielleicht wegen eines Irrthums [der die Wahrheit von der Schmerzlosigkeit der Seele verhüllt]

---

1) *sahakâri-kâraṇam = nimitta-kâraṇam;* die causa efficiens ‚begleitet' die causa materialis.

2) *âdi* bedeutet Leidenschaft, Hass, Lebensdrang u. dgl., auch den Körper.

3) Vgl. die Einleitung zu VI. 22.

oder wegen ähnlicher Gründe das Objekt des Wunsches des Menschen sei; wie aber kann die den Irrthum vernichtende Schrift lehren, dass etwas schon vorhandenes die Frucht [d. h. etwas eo ipso daseiendes das zu erstrebende] sei, an Stellen wie „Wer das Selbst kennt, überwindet den Kummer" [Chând. 7. 1. 3], „der Wissende lässt Freude und Kummer hinter sich" [cf. Kaṭh. 2. 12 [1])]?".

Auf dieses [alles] erwidern wir: Dieser Einwand wird widerlegt werden in dem Sûtra [I. 19], welches die Ursache desjenigen wovon man sich befreien muss [d. h. des Schmerzes] [2]) bestimmt und welches lautet: „[Die Seele], die ewig, ihrem Wesen nach rein, erkennend und frei ist, steht nicht mit diesem [dem Schmerz] in Verbindung, wenn keine Verbindung mit jener [der Materie] vorliegt". Denn so verhält es sich: Freude und Schmerz befinden sich auch in der Seele in der Form eines Reflexes [der von der Materie, d. h. von dem Innenorgan, auf dieselbe geworfen wird], weil sonst die beiden nicht empfunden werden könnten. Denn ‚Empfinden' ist ‚Freude u. s. w. in sich Aufnehmen', und ‚in sich Aufnehmen' ist ‚die Form derselben [der Freude, des Schmerzes u. s. w.] Annehmen.' Und dieses [Annehmen der Form der Freude u. s. w.] kann nicht eine Veränderung an dem unwandelbaren Geiste sein derart, wie das Innenorgan die Form der [aufgefassten] Gegenstände annimmt; da man deshalb die Sache auf keine andere Weise erklären kann [3]), kommt es darauf hinaus, dass [dieses Annehmen der betreffenden Formen von Seiten des Geistes] die Natur eines Reflexes haben muss. Dieser Reflex der Affektion des Innenorgans [d. h. des afficirten Innenorgans] wird in dem Yogasûtra [1. 4] mit folgenden Worten erwähnt: „Zu anderer Zeit [als der der Concentration] hat [die Seele] die gleiche Form mit den Affektionen". Und in dem Commentar [des Vyâsa] zu dem Yogasûtra [2. 17]: „Wenn aber das Sattva [die feinste Constituente der Materie und zwar hier in der Form des Innenorgans] Trübsal empfindet, dann scheint es, als ob dementsprechend auch die Seele Trübsal empfände, weil sie sich richtet nach der Form desselben [d. h. des zum Innenorgan modificirten Sattva]" [4]) ist mit den Worten ‚sich richtet nach der Form desselben' ausdrücklich der Reflex des in Trübsal u. s. w. bestehenden Leidens bezeichnet. Deshalb wird auch der Verfasser des Sûtra den Krystall als Beispiel für den Einfluss [wörtlich: die Färbung] anführen, welche die Affektionen

1) Dort steht *dhîro* statt *vidvân*. Wie hier ist das Citat noch gegeben im Comm. zu I. 107, dagegen mit dem Wortlaut der Kaṭhop. im Comm. zu III. 31.

2) S. die Einleitung zu diesem Buch gegen das Ende.

3) *agatiḥ* = *prakârântareṇâ 'nirvâhaḥ*, in unserm speciellen Fall = *ittham-prakârântareṇa purushasya vishaya-[sukha-duḥkhâdy]-âkâratâyâ asaṃbhavaḥ*, P.

4) Hall's Text giebt das Citat in fehlerhaftem Zustande; l. mit dem MS. und der Edition des Yogabhâshya [p. 100]: *sattve tu tapyamâne tadâkârânurodhî* u. s. w.

des Innenorgans auf die Seele ausüben: „Nämlich wie von der Blume der Stein“ [1]) [II. 35]. Auch von den Vedantisten wird die Wahrnehmung der Aussendinge durch eine Uebertragung auf den Geist gedeutet; und diese Uebertragung ist ohne einen Reflex nicht möglich, weil, wenn man die Wahrnehmung einfach für die Uebertragung erklärte, man [sich des logischen Fehlers schuldig machen] würde, das Ding aus sich selbst entstehen [zu] lassen (*âtmâçraya*): aus der Uebertragung die Wahrnehmung und — die Wahrnehmung nichts anderes als die Uebertragung!

Das gleiche wird auch von der Tradition gelehrt:

> „In diesen grossen Spiegel [die Seele] fallen alle Bilder der Dinge;
> sie reflektiren [in ihm], wie die Uferbäume in einem Teich“ [2]);

denn hier bedeutet das Wort ‚Bild‘ ‚Affektion des Innenorgans‘ im Allgemeinen, weil [die beiden Begriffe] auf derselben Argumentation beruhen. Der Reflex, der in diese und jene Upâdhis [3]) fällt, bedeutet eine Veränderung des Denkorgans in die Form des aufgefassten Objektes. Es existirt also die Verbindung mit dem Schmerze, genannt Empfindung, in der Seele in der Gestalt eines Reflexes. Darum ist es ganz richtig, das Aufhören dieser [Verbindung] in eben jener Form für das Ziel der Seele zu erklären. Sieht man doch auch, wie das Verlangen [eines Jeden] bis zum Geringsten herunter ist ‚möge ich keinen Schmerz empfinden‘. Da nun das Aufhören des Schmerzempfindens das Ziel der Seele nicht sein könnte, wenn es noch irgend ein weiteres [Wunschobject] im Gefolge hätte [4]), so ist dieses [Aufhören] *an sich* das Ziel der Seele. *Die Beseitigung eines Schmerzes* aber ist, wie z. B. die Beseitigung eines Dorns [im Fusse], nur in diesem Sinne [d. h. weil das *Aufhören des Schmerzempfindens* dadurch bewirkt wird], jedoch nicht an sich Ziel des Menschen [5]). So ist auch nicht die Freude an sich Ziel des Menschen, sondern allein das Empfinden derselben darf unmittelbar als solches gelten. Dass das Aufhören des Schmerzempfindens Ziel des Menschen ist, wird auch von dem göttlichen Vyâsa im Yoga-Commentar gelehrt: „Wenn dieses [Innenorgan] vergangen ist, empfindet die

---

1) L. *kusumavac ca maṇir iti*, wie in den Corrigenda verbessert ist. In der Folge mache ich nicht mehr auf solche, schon von Hall verzeichneten Fehler aufmerksam.

2) Diesen Vers citirt Târanâtha Tarkavâcaspati in seiner Ṭikâ zur Sâṃkhyatattvakaumudî S. 14 mit der Variante *cala-drumâḥ*.

3) Die Seelen können hier Upâdhis genannt werden, weil der Verfasser von dem aufgefassten Gegenstand ausgeht, wie der Spiegel als Upâdhi z. B. des reflektirten Topfes gilt.

4) *anya-çeshatayâ* = *yadi duḥkha-bhoga-nivṛttir anyasya kasyacid api purushecchâ-vishayasya janikâ bhavet*, P.

5) *yathâ pâde lagnasya kaṇṭakasya nivṛttir* (*uddharaṇam*) *duḥkha-bhoga-nivṛttaye prayojanâya purushârtho bhavati, tathâ duḥkha-nivṛttir api duḥkha-bhoga-nivṛttaye*, P.

Seele in Zukunft nicht mehr diese dreifache Pein" [1]). So ist auch, wenn in den [kürzlich citirten] Schriftstellen [Chând. 7. 1. 3, Kaṭh. 2. 12] das Aufhören des Schmerzes als Ziel der Seele hingestellt ist, dieses so zu verstehen, dass dies der Fall ist wegen der Verbindung, welche Objektsein (*vishayatâ*) heisst [2]); [d. h. in der Schrift ist das Aufhören des Schmerzes als Ziel der Seele deshalb angegeben, weil der Schmerz das Objekt der Empfindung ist]. Dies ist von uns im Yogavârttika ausführlich erörtert, weshalb [hier] ein Hinweis [genügen möge]. Damit sind in diesem Sûtra zwei Abschnitte [das dreifache Leiden und die Befreiung] in Kürze gelehrt; die ausführliche Erörterung beider folgt später.

Von hier an widerlegt [der Verfasser] zum Zweck einer Ergänzung des [von I. 56 an] zu besprechenden Abschnitts über das [wirkliche] Mittel zur Befreiung, in einem Complex von Sûtras die Annahme, dass ausser jenem noch andere Mittel zur Befreiung existiren:

2. Aus einem sinnlichen Dinge resultirt es nicht, weil man sieht, dass [der Schmerz], wenn er auch aufgehört hat, immer wiederkehrt.

Aus einem weltlichen Mittel, wie Geld und dgl., resultirt nicht das absolute Aufhören des Leidens. Warum [nicht]? Weil man sieht, dass der Schmerz, wenn er durch Geld und dgl. beseitigt ist, später beim Zu-Ende-sein des Geldes und dgl., wieder aufs neue eintritt. Das ist der Sinn. Und so sagt die Schrift u. a.: „Auf Unsterblichkeit [d. h. Nicht-Wiedersterben und Nicht-Wiedergeborenwerden] giebt Reichthum keine Hoffnung" [Bṛh. 4. 5. 3].

„Wenn nun demnach der Erwerb von Geld und dgl. nicht das Aufhören des Schmerzes bewirkt, ebenso wenig wie die Wäsche eines Elefanten [der doch gleich wieder schmutzig wird], wie kommt man dazu, darauf seine Thätigkeit zu richten?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

3. Weil man sich um solche Mittel zur Beseitigung des Schmerzes in der Weise bemüht, wie um die Mittel zur Beseitigung des täglichen Hungers, sind dieselben [wohl] ein Ziel des Menschen.

---

1) Das Citat ist aus zwei Stellen des Yogabhâshya combinirt, I. 52 Schluss: *tasmin nivṛtte purushaḥ svarûpa-pratishṭhaḥ, ataḥ çuddho mukta ity ucyate*, und III. 49: *teshu pralîneshu purushaḥ punar idaṃ tâpatrayaṃ na bhuṅkte*.

2) Die *vishayatâ*-Verbindung ist eine besondere Art des *svarûpa-saṃbandha*, über den der Nyâyakoça zu vergleichen ist, = *jñeyatâ* ‚Gekannt, wahrgenommen, empfunden werden'. Ein Mann z. B. wünscht sich einen Sohn, dessen Existenz er wahrnehmen kann, nicht einen, der ihm ohne Vorwissen geboren wird; bei diesem Wunsch liegt der *vishayatâ-saṃbandha* vor.

Das durch sinnliche Mittel bewirkte Aufhören des Schmerzes ist zwar nicht das höchste Ziel des Menschen, aber doch in gewissem Sinne ein Ziel desselben. Warum? Weil man sich nur in der Weise, wie man den täglichen Schmerz des Hungers [durch Speise] beseitigt, um die Beseitigung von Schmerzen durch solche Dinge wie Geld und dgl. bemüht, d. h. umthut. Das ist der Sinn. Daraus erklärt sich die auf den Erwerb von Geld und dgl. gerichtete Thätigkeit. Das ist die Meinung. Auch eine Elefantenwäsche und ähnliches kann das Ziel einfacher Menschen sein, weil solche Dinge einen Schmerz momentan beseitigen.[1])

Solch ein durch sinnliche Mittel erreichbares Ziel einfacher Menschen ist von Verständigen aufzugeben; dies lehrt [der Verfasser] mit den Worten:

4. Von denen, welche in logischer Beweisführung bewandert sind, ist [dieses] aufzugeben, weil nicht alle [beseitigt werden] können, und wo dies auch möglich sein sollte, doch keine Tadellosigkeit[2]) vorliegt.

Eine solche durch sinnliche Mittel vollbrachte Beseitigung des Schmerzes ist von denen aufzugeben, welche die Lehre von der Unterscheidung dessen, was Schmerz und nicht Schmerz ist, kennen; d. h. [eine solche Beseitigung] ist [von ihnen] unter die Schmerzen zu rechnen. Warum? ‚Weil nicht alle [beseitigt werden] können‘, d. h. weil für alle Schmerzen durch sinnliche Mittel eine Beseitigung nicht möglich ist. Wo aber auch [die Aufhebung irgend eines Schmerzes auf diesem Wege] möglich ist, da erheben sich mit Nothwendigkeit [neue] Schmerzen daraus, dass man [solche Mittel] von einem Andern, dem man deshalb verpflichtet ist], empfängt, dass man sie sich durch ein Unrecht aneignet u. s. w. Das sagt [der Verfasser] mit den Worten aus: ‚Und wo dies auch möglich sein sollte u. s. w.‘[3]); d. h. weil, wo dies auch möglich sein sollte, nothwendig eine Verbindung mit [neuen], diesen sinnlichen Mitteln inhärirenden und anderen[4]) Schmerzen eintritt. Und so sagt das Yogasûtra [2. 15]: „Alles gilt als leidvoll für denjenigen, der die unterscheidende Erkenntniss besitzt, wegen der Schmerzen der Veränderung [d. h. des Aufhörens der Freude], der Besorgniss, [dass anderes störend auf die Freude einwirken möge], und der [durch frühere Schmerzen im Innenorgan geschaffenen]

---

1) Der Schmerz, den die Elefantenwäsche beseitigt, ist der Aerger, den der Besitzer eines schmutzigen Elefanten empfindet, wenn sich die Leute über denselben moquiren.

2) L. *sattâ-saṃbhavât* mit dem Ms; cf. Aph.[3] 5, Anm. 3.

3) *iti* kürzt das Citat aus dem Sûtra ab, das bis *sattâ-saṃbhavât* reichend zu denken ist.

4) D. h. aus der Anwendung solcher Mittel später sich ergebenden.

Disposition, und weil das Wirken der Constituenten mit einander im Streit liegt".

„Nun ermangelt aber doch das Gesetz, dass jeder aus sinnlichen Mitteln gewonnenen Beseitigung des Schmerzes [neuer] Schmerz beigemischt sein müsse, des Beweises; heisst es doch auch in der Tradition:

> „Welche nicht mit Schmerz gemischt ist und nicht unmittelbar [nach dem Genuss von dem Schmerz] verschlungen wird, welche durch das Verlangen erreicht wird, diese Wonne befindet sich an der Stätte des Himmels"?"

Darauf erwidert [der Verfasser]:

5. [Jenes Gesetz ergiebt sich] unter anderm aus dem Vorrang der Erlösung, der Schrift zufolge, die den Vorrang derselben vor allem lehrt.

Aus dem Vorrang der durch sinnliche Mittel nicht zu erreichenden Erlösung über die durch solche Mittel zu erreichenden Dinge, wie Herrschaft z. B., schliessen wir, dass in den letzteren Schmerz haftet; wegen des Ausdrucks ‚unter anderm' (*api*) auch daraus, dass [diese weltlichen Gegenmittel gegen den Schmerz] den drei Constituenten angehören, und aus ähnlichen [Gründen][1]). Den Beweis für den Vorrang der Erlösung geben die Worte ‚der Schrift zufolge, die den Vorrang derselben vor allem [andern] lehrt'. Das bedeutet: aus der Schrift, die den Vorrang der Isolirung [der Seele] nach dem Tode lehrt mit Worten wie: „Nicht fürwahr giebt es [für die Seele], so lange sie bekörpert ist, eine Vernichtung von Freude und Leid; aber wenn sie körperlos [geworden] ist, berühren Freude und Leid sie nicht [mehr", Chând. 8. 12. 1][2]).

„Zugegeben, dass das absolute Aufhören des Schmerzes nicht aus einem sinnlichen Mittel sich ergeben kann; aber aus einem übersinnlichen Mittel, aus einer vedischen Ceremonie, wird es doch erfolgen, da es z. B. in der Schrift heisst: „Wir tranken den Soma und wurden unsterblich . . . ." [RV. 8. 48. 3]?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

6. Kein Unterschied besteht zwischen den beiden.

Zwischen den beiden, den sinnlichen und übersinnlichen [Mitteln], ist kein Unterschied anzunehmen, da beide nicht das absolute Aufhören des Schmerzes bewirken, vielmehr in be-

---

1) *âdi* bedeutet *jaḍatva* und *avivekopabhogyatvâ*, d. h. ferner daraus, dass solche Mittel ungeistig sind und nur im Zustande der Nicht-Unterscheidung angewendet werden.

2) Das Citat unterscheidet sich von dem Text der Chând. Up. durch ein hinzugefügtes *ha* (so auch MS.); verbessere *vâva santaṃ* in der Hall'schen Ausgabe.

schriebener Weise denselben hervorrufen. Das ist der Sinn. Dasselbe ist in Kârikâ [2] gesagt:

„Den sinnlichen [Mitteln] steht auch das in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebene gleich; denn [auch] dieses ist behaftet mit Unreinheit, Vergänglichkeit [des erzielten Erfolges] und [dem Mangel], dass es immer noch ein höheres Ziel als das durch dieses Mittel erreichbare giebt".

Was von dem Lehrer überliefert wird, heisst die heilige Ueberlieferung, und das ist der Veda; das von diesem angeordnete Opfer u. s. w. ist ‚das in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebene' [Mittel]. Dieses ist nun ebenso wie die sinnlichen Mittel behaftet mit Unreinheit, d. h. dem Unrecht der Tödtung u. s. w. [1]), und [dem Mangel], dass seine Erfolge vergänglich sind und höhere erreichbare Ziele jenseits derselben liegen. Dies ist der Sinn [der Kârikâ]. Wenn [nun Jemand einwenden sollte]: „Da die [im Veda] angeordnete Tödtung [eines Opferthiers] eine Schuld erzeugt, so kann doch das nicht der Sinn der [Opfer-]Vorschrift sein, dass man [durch eine solche Tödtung] etwas erwünschtes erziele, welches nicht ein stärkeres unerwünschtes im Gefolge habe" [positiv gewendet: „so kann doch nur die Auffassung richtig sein, dass man zwar etwas erwünschtes durch das Opfer erziele, aber diesem etwas unerwünschtes folge, das an Stärke das erwünschte überwiegt"], [so erwidern wir]: Mit nichten! Denn dadurch, dass etwas aus der angeordneten Tödtung sich ergebendes unerwünschtes der Erreichung des erwünschten Zieles inhärirt, wird nicht der Theil des Gesetzes [der Pûrvamîmâṃsâ] aufgehoben, der besagt [2]), dass [die Vollziehung des Opfers] ein stärkeres unerwünschtes nicht im Gefolge habe, d. h. nicht einen Schmerz erzeuge, der grösser sei als der Schmerz, ohne den die Erreichung des gewünschten Zieles nicht sein kann. Die Behauptung aber, dass nicht die angeordnete Tödtung, sondern nur andere Tödtung eine Schuld erzeuge, ist falsch, weil es keinen Beweis für diese Einschränkung giebt, weil wir [zweitens aus dem Mahâbhârata] erfahren, dass Yudhishṭhira und andere [Bhîmasena, Arjuna] Sühnhandlungen vorgenommen zur Beseitigung der Schuld z. B. des Verwandtenmordes im Kampf, der doch ihre Pflicht war, und weil [drittens] im Mârkaṇḍeya-[Purâṇa 10. 31] gesagt ist:

„Deshalb, o Vater, werde ich von dannen gehen, da ich sehe, wie hier der Schmerz [von allen Seiten] naht [3]) und wie das gute Werk,

---

1) *âdi* bedeutet u. a. das Verbrennen der Fruchtkörner beim Opfer, wodurch die Keimkraft derselben vernichtet wird.

2) °*an-anubandhitvasya* ist Apposition zu *vidhy-aṃçasya*. — Der Sinn dieser umständlichen Auseinandersetzung ist einfach: etwas unangenehmes muss freilich die Tödtung des Thieres, weil sie eine Schuld ist, im Gefolge haben; aber dieser Schmerz kommt an Grösse nicht der Freude gleich, die durch das Resultat des Opfers bewirkt wird.

3) Das Mârk. P. liest: *tyaktvemâṃ duḥkha-saṃtatim* „indem ich diese Kette der Schmerzen fahren lasse".

das die drei Veden vorschreiben, mit Schuld durchsetzt ist, wie die Kimpâka-Frucht [mit Gift]".

Die Schriftstelle aber „Kein Wesen tödtend ausser bei heiligen Gelegenheiten" [Chând. 8. 15] besagt nur, dass das Abstehen von jeder nicht [im Veda] angeordneten Tödtung etwas erwünschtes verschaffe, nicht aber auch, dass die [im Veda] angeordnete Tödtung etwas unerwünschtes nicht verschaffe. Dies und anderes ist im Yogavârttika erörtert zu finden, und deshalb [möge hier] ein Hinweis [genügen].

Wegen des Widerspruchs aber von Seiten solcher Schriftstellen wie:

> „Nicht durch Opferwerk, nicht durch Nachkommenschaft noch durch Reichthum, [nur] durch Entsagung erlangten einige die Unsterblichkeit" [Taitt. Âr. 10. 10. 3].
>
> „Nur wenn er diese [die Seele] kennt, lässt er den Tod hinter sich; keinen andern Pfad giebt es zu wandeln". [Çvet. 3. 8; 6. 15]

ist die Unsterblichkeit, welche durch Somatrinken und sonstige [rituelle Mittel] gewonnen wird, nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen, entsprechend der Stelle des Vishṇupurâṇa [2. 8. 96]:

> „Denn das Bestehen, bis die Wesen vergehn, heisst Unsterblichkeit"[1].

Nachdem so dargelegt ist, dass weder sinnliche noch übersinnliche Mittel direkt zu dem höchsten Ziel der Seele führen, ist auf die Frage nach dem [wirklichen] Mittel zu diesem [Ziel] die unterscheidende Erkenntniss als solches zu nennen. Da meint [der Verfasser] nun, dass die unterscheidende Erkenntniss das Mittel zur Befreiung nur ist, weil sie die Aufhebung der Ursache des Schmerzes, d. h. der Nicht-Unterscheidung, vermittelt, und darum thut er zunächst in einer Reihe von Sûtras[2]) dadurch, dass er alle anderen [Ursachen, an die man denken könnte], widerlegt, dar, dass lediglich die Nicht-Unterscheidung[3]) als Ursache dessen, wovon man sich befreien muss [d. h. des Schmerzes] übrig bleibt:

7. Nicht könnte man die Belehrung über die Mittel zur Erlösung eines, der seinem Wesen nach gebunden ist, vornehmen.

Da, wie [oben] gesagt, das absolute Aufhören des Schmerzes die Erlösung ist, bedeutet hier [in diesem System] das Gebundensein nur die Verbindung mit dem Schmerz. Dieses Gebundensein haftet nun nicht in der Seele als etwas wesentliches — dessen Begriff wird unten definirt werden —, weil [man] unmöglich [ver-

---

1) In der Ausgabe des V. P. lautet der Halbvers: *âbhûta-saṃplava-sthânam amṛtatvaṃ vibhâvyate.*

2) Dies ist die Bedeutung von *praghaṭṭaka*, wie durch die Wiederkehr des Wortes in der Einleitung zu Sûtra 55 evident wird; der *praghaṭṭaka* reicht eben von Sûtra 7 bis 54.

3) Ein arger Fehler in Hall's Text, der gerade den umgekehrten Sinn ergeben würde. Tilge mit dem MS. *pi* und lies °*âdâv avivekam eve*°.

nünftiger Weise voraussetzen kann, dass] die dazu berufenen die schriftmässige Belehrung über die Mittel zur Erlösung eines, der seinem Wesen nach gebunden ist, vornehmen, d. h. ausüben werden. Kann doch das Feuer nicht von der ihm wesentlichen Wärme befreit werden; denn das wesentliche währt so lange, als das Ding, [dem es angehört]. Das ist der Sinn. So ist in der I'çvaragîtâ [1]) gesagt:

„Wenn das Selbst seinem Wesen nach befleckt, unlauter und der Veränderung unterworfen wäre, dann würde es für dasselbe auch nach Hunderten von Geburten keine Erlösung geben".

Folgendes ist die Definition des Begriffes ‚wesentlich': Wesentlich ist einem vorhandenen Dinge dasjenige, hinsichtlich dessen Entstehung eine Verzögerung nicht in Folge einer Verzögerung [bestimmter] Ursachen eintritt; [d. h. wesentlich ist das einem Dinge unabhängig von irgend welchen Ursachen eigene].

Wenn [nun Jemand einwenden sollte]: „Man kann ja gar nicht auf die Vermuthung kommen, dass der Schmerz [der Seele] wesentlich sei, weil er dann doch immerdar empfunden werden müsste [was bekanntlich nicht der Fall ist]", [so erwidern wir]: Mit nichten! [man kann das sehr wohl vermuthen]; denn wie das Denkorgan, trotzdem ihm seiner Drei-Constituenten-Natur entsprechend der Schmerz wesentlich ist, doch nicht immerdar Schmerz empfindet, da dieser durch ein Ueberwiegen des Sattva unterdrückt wird, so könnte ja auch das Selbst [den Schmerz als etwas wesentliches an sich tragen, brauchte] ihn [aber] nicht [immerdar zu] empfinden; und [zweitens] wird ja von den Buddhisten, die den Schmerz als etwas wesentliches erklären, das Denkorgan für die Seele gehalten. [Wegen solcher Gründe ist es wohl angebracht, den Zweifel, ob der Schmerz der Seele wesentlich angehöre, aufzuwerfen und zu widerlegen]. Falls [dann Jemand meint]: „Wenn das so ist, soll man doch einfach sagen: die Erlösung folgt aus der Vernichtung des Selbstes", [so erwidern wir]: Nein! denn die Erlösung gilt als das Ziel der Seele nur in der Weise, dass für sie dasselbe Substrat vorliegt wie für das Gebundensein, wie sich das aus dem Wunsche ergiebt: „Möge i c h, der ich gebunden bin, erlöst werden"; [das Substrat für die Erlösung ebenso wohl wie für das Gebundensein ist also das Ich, d. h. die Existenz des Selbstes].

---

1) Çaṅkara bezeichnet mit dem Worte die Bhagavadgîtâ (vgl. Deussen, System des Vedânta, S. 526), Vijñânabhikshu dagegen ein anderes Gedicht (s. noch im Text S. 39, Z. 3), und zwar den Anfang des zweiten Theiles des Kûrmapurâṇa (vgl. Weber, Verz. der Berl. Handschr. I. 128, Hall, Index 125), wie daraus hervorgeht, dass das obige Citat im Commentar zu VI. 10 wiederkehrt, wo es ausdrücklich als ein Vers des Kûrmapurâṇa bezeichnet wird. Eine I'çvaragîtâ wird übrigens ferner genannt bei Bühler, Catalogue of S. MSS. from Guzerat etc. IV. 46, (dreimal) bei Oppert, Lists I. II (einmal als ein Werk des Vyâsa), und im Catalogue of S. MSS., NW. Provinces I, Benares 1874, p. 322 als Werk des Yâdava Pandit; ob desselben, den Hall, Index 105 als Verfasser des Tattvâvabodha aufführt?

„Mag doch [der Schmerz der Seele wesentlich und damit die schriftmässige Belehrung über die Mittel zur Erlösung] unausführbar sein; was schadet das?“ Gegen diesen Einwand bemerkt [der Verfasser]:

8. Da das Wesen unvergänglich ist, würde [die Schrift] aufhören eine giltige Norm zu sein; denn das würde die Unausführbarkeit bedeuten.

Da das Wesen so lange währt als das Ding, [dem es angehört], würde [unter der Voraussetzung, dass der Schmerz der Seele wesentlich sei], die Erlösung unmöglich sein, und damit die Schrift, welche die Mittel zur Erreichung derselben lehrt [1]), aufhören eine giltige Norm zu sein; denn das würde [doch] die Unausführbarkeit [ihrer Vorschriften] bedeuten. Das ist der Sinn.

„Könnte denn nicht [jene Belehrung] ausgeübt werden lediglich auf die Autorität der Schrift hin, [wenn auch logische Gründe einen Erfolg unmöglich erscheinen lassen]?“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

9. Nicht kann die Belehrung über etwas unmögliches vorgenommen werden; und wenn so etwas auch gelehrt wird, ist es keine Belehrung.

Nicht kann man die Belehrung zum Zwecke [der Erreichung] eines unmöglichen Zieles ausüben, weil, wenn auch ein Mittel zu etwas unmöglichem gelehrt, d. h. angeordnet wird, dies keine [wirkliche] Belehrung ist, sondern nur eine Scheinbelehrung, nach dem Gesetz: „Auch der Veda macht eine Absurdität nicht begreiflich.“ Das ist der Sinn.

Hier wirft [der Verfasser] ein Bedenken auf:

10. Wenn [Jemand meinte], das könnte so sein wie bei dem weissen Tuch und dem Samenkorn, —

Wenn [Jemand meinte]: die Vernichtung auch von etwas wesentlichem wird aber doch durch die Erfahrung gelehrt; wie ja die dem weissen Tuche wesentliche Weisse [2]) durch die Farbe und wie die Keimkraft, trotzdem sie dem Samenkorn wesentlich ist, durch das Feuer beseitigt wird; demnach könnte auch, analog [den wesentlichen Eigenschaften] des weissen Tuchs und des Samenkorns, das Gebundensein, [obschon] wesentlich, an der Seele vernichtbar sein, und deshalb in derselben Weise [wie in jenen Gleichnissen] die Belehrung über die Mittel dazu gelten. Das ist der Sinn.

---

1) L. *upadeshṭṛ-çruter* mit der v. l. und dem MS.

2) Der Verfasser verwechselt den Begriff der Weisse mit dem der Farblosigkeit.

Dieses Bedenken widerlegt [der Verfasser]:

11. Es wird nichts unmögliches gelehrt, weil [es sich nur darum handelt, ob] eine Kraft in die Erscheinung tritt oder nicht.

Auch in den beiden genannten Gleichnissen geben die Leute keine Belehrung, die hinzielt auf die unmögliche Beseitigung von etwas wesentlichem [1]). Warum [nicht]? ‚Weil [es sich nur darum handelt, ob] eine Kraft in die Erscheinung tritt oder nicht'. Denn in den beiden Gleichnissen haben wir es mit nichts anderem zu thun, als mit dem Offenbarwerden und Verhülltwerden des Weiss-aussehens und der anderen [Kraft], nicht aber mit der Aufhebung des Weiss-aussehens und der Keimkraft; da die Weisse des gefärbten Tuches wieder durch die Handlungen z. B.[2]) des Wäschers und die Keimkraft des gerösteten Samenkorns wieder u. a.[3]) durch den Willen eines Yogin offenbar gemacht wird. Das ist der Sinn. Wenn [nun Jemand einwendet]: „Ebenso könnte aber doch auch die Erlösung nur ein Verhülltwerden der Kraft des Schmerzes an der Seele sein?" [so erwidern wir]: Nein! denn wir erfahren im täglichen Leben und wissen aus der Schrift wie aus der Tradition, dass nur das absolute Aufhören des Schmerzes das Ziel der Seele ist, nicht aber ein blosses Verhülltwerden, wie es in den beiden Gleichnissen vorliegt. Ferner [ist zu bedenken], dass, wenn ein blosses Verhülltwerden der Kraft des Schmerzes die Erlösung wäre, diese Kraft gelegentlich durch den Willen eines Yogin oder eines Gottes und durch andere [übernatürliche Mittel] [4]) auch an den Erlösten [wieder] in die Erscheinung gerufen werden könnte, ebenso wie [die Keimkraft] in den gerösteten Samenkörnern, womit die Unmöglichkeit einer vollständigen Erlösung gegeben wäre.

Nachdem [der Verfasser so] widerlegt hat, [dass] das Gebundensein [der Seele] wesentlich [angehöre], weist er in einer Reihe von Sûtras auch [die Meinung] zurück, [dass] das Gebundensein durch besondere Veranlassungen [hervorgerufen werde]. Auch in dem Falle, dass der Schmerz in der Seele in Folge besonderer Veranlassungen haftete, könnte derselbe nicht durch die Erkenntniss und die anderen [von der Philosophie vorgeschriebenen] Mittel [d. h. durch Entsagung und Concentration, *Yoga*] vernichtet werden, da der feine Schmerz, d. h. der Schmerz im zukünftigen Zustande, [unter diesen Umständen] so lange währen müsste, als

1) Corrigire Hall's Text nach dem MS.: *svâbhâvikâpâyâyopadeço.*

2) *rajaka* soll nach dem Pandit den professionellen Wäscher (heute Dhobi) bezeichnen und *âdi* denjenigen, der sonst etwa die Wäsche vornimmt.

3) *âdi* bedeutet: durch den Willen der Götter und die Anwendung zauberkräftiger Sprüche, Steine und Kräuter.

4) S. die vorige Anm.

sein Substrat[1]) [nämlich die Seele]. In dieser Meinung wird die Ansicht widerlegt, dass [das Gebundensein] auf besonderen Veranlassungen beruhe:

12. [Es entstammt] nicht aus der Verbindung mit der Zeit, da diese, allgegenwärtig und ewig, mit allen [Seelen] in Verbindung steht.

Ebenso wenig ist das Gebundensein der Seele durch die Verbindung mit der Zeit veranlasst. Warum [nicht]? Weil die allgegenwärtige und ewige Zeit alles charakterisirt und deshalb immerdar mit allen Seelen, erlösten wie nicht erlösten, in Verbindung steht. Das bedeutet: weil [die Zeit] alles charakterisirt und deshalb das Gebundensein auf immer für sämmtliche Seelen gelten müsste. Bei dieser Auseinandersetzung wird aber der Zeit, dem Raum, dem Werk u. s. w.[2]) nicht der Begriff der Veranlassung im Allgemeinen abgesprochen[3]); denn derselbe ergiebt sich aus Schrift, Tradition und logischer Erwägung; sondern es wird nur der Begriff des Veranlasstseins, welcher bedeutet ‚durch eine besondere Veranlassung hervorgerufen sein', wie z. B. die [rothe] Farbe des gebrannten [Topfes] und ähnliches, [d. h. etwa die Hitze des Wassers, durch das Feuer als besondere Veranlassung hervorgerufen wird], hinsichtlich des Gebundenseins geleugnet, da wir annehmen, dass das Gebundensein der Seele [nur] Upâdhiartig ist. Wenn [nun Jemand einwenden sollte]: „Auch bei der Annahme, dass [das Gebundensein] durch die Zeit und ähnliches veranlasst sei, könnte die Vertheilung [von gebundenen und erlösten Seelen zu Recht bestehen und zwar] abhängig sein von dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer weiteren, d. h. einer begleitenden [Ursache]"[4]), [so erwidern wir]: Wenn das so wäre, so würde doch der Einfachheit halber (*lâghavât*) die Annahme gerechtfertigt sein, dass das Gebundensein einzig und allein auf eben der begleitenden [Ursache] beruhe, während der Verbindung mit welcher das Gebundensein nothwendig vorliegt[5]);

---

1) *dravya* hier = *âçraya*, P.; der Gedanke ist, dass, wenn die Existenz des Schmerzes (oder des Gebundenseins) von bestimmten äusseren Veranlassungen abhängig wäre, man für die Zukunft ja nie vor dem schmerzerzeugenden Wirken derselben sicher sein könnte.

2) *âdi* bedeutet Verdienst und Schuld.

3) D. h. Sie bedingen in der Gesammtheit die Verhältnisse, unter denen das Gebundensein vorliegt: *bandhaṃ praty api nimittânâm asti kâraṇatvam, paraṃ tu sâmânya-rûpeṇa, na tv asâdhâraṇatvena*, P.

4) Als da wäre die Verbindung mit dem Körper, mit dem Innenorgan u. s. w. Der Einwendende meint also, nicht die Zeit allein, sondern die Zeit plus einer begleitenden Ursache sei die causa efficiens für das Gebundensein.

5) D. h. dann soll man nicht die Zeit plus begleitender Ursache, sondern die letztere allein als Veranlassung des Gebundenseins ansehen; sonst hätten wir anstatt des *lâghava* ein *gaurava* ‚eine unnütze Complication'.

denn die allgemeine Vorstellung (*vyavahâra*) von dem Gebundensein der Seele findet ja auch durch die [näherliegende] Deutung ihre Erklärung, dass dasselbe Upâdhi-artig sei. Darum dürfen wir die Annahme, dass [das Gebundensein] auf einer besonderen Veranlassung beruhe, als erledigt betrachten.

---

13. Ebenso wenig aus der Verbindung mit dem Raum, demselben [Grunde] zufolge.

Ebenso wenig entstammt das Gebundensein aus der Verbindung mit dem Raum. Warum [nicht]? Demselben, d. h. dem im vorigen Sûtra gelehrten [Grunde] zufolge: weil [der Raum] mit allen Seelen, erlösten und nicht erlösten, in Verbindung steht, d. h. weil das Gebundensein dann auch für die erlöste [Seele] gelten müsste. Das ist der Sinn.

---

14. Nicht aus einem Zustande, da dieser eine Eigenthümlichkeit des Körpers ist.

Der durch den Körper repräsentirte Zustand, d. h. das die Natur eines bestimmten materiellen Aggregats Haben, ist ebenso wenig die besondere Veranlassung [1]), aus der das Gebundensein der Seele stammt. Warum [nicht]? Weil dieser Zustand eine Eigenthümlichkeit des Körpers, d. h. des Ungeistigen ist. Das ist der Sinn. Denn wenn man annähme, dass etwas einem Dinge gehöriges unmittelbar das Gebundensein eines anderen veranlasste, würde man sich [des logischen Fehlers] der zu weit gehenden Uebertragung (*atiprasanga*) schuldig machen; weil das Gebundensein dann auch die erlöste [Seele] befallen könnte. Das ist der Sinn.

„Was giebt es denn für einen Grund dagegen, dass auch die Seele einen Zustand habe?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

15. Unberührt ist ja diese Seele.

Das Wort ‚ja' (*iti*) steht zur Bezeichnung des Grundes. Der Zusammenhang mit dem vorigen Sûtra ist dieser: Wegen der Unberührtheit der Seele gehört der Zustand nur dem Körper an. — Wenn man anzunehmen hätte, dass die Seele Veränderungen, d. h. Zuständen, unterläge, würde eine [innere] Berührung vorliegen, d. h. eine Verbindung, welche die Ursache von Veränderungen ist. Das ist die Meinung. Und für die Unberührtheit [der Seele] zeugt die Schrift: „Von allem dem, was sie hier [2]) erblickt, bleibt sie unbeeinflusst; denn unberührt ist diese Seele" [Bṛh. 4. 3. 16]. ‚Berührtsein' ist nun nicht einfach ‚Verbindung', weil [ja schon] oben von der Verbindung mit Zeit und Raum die Rede war, und weil wir lernen, dass in Schrift [vgl. Chând. 4. 14. 3] und Tra-

---

1) Ich möchte die Lesart Nâgeça's *tan-nimittako* vorziehen.
2) Der Text der Bṛh. hat *tatra*.

dition [z. B. Mbh. 12, 13 755] das [innerliche] Unberührtsein des Lotusblattes von dem auf ihm befindlichen [aber nicht an ihm haften bleibenden] Wasser [1]) als Gleichniss für die Unberührtheit der Seele verwendet wird.

---

16. Nicht durch das Werk, weil dieses einem andern angehört und weil eine zu weit gehende Uebertragung vorliegen würde.

Ebenso wenig [2]) wird das Gebundensein durch ein vorgeschriebenes oder verbotenes Werk hervorgerufen, weil die Werke nicht dem Selbst angehören und weil, wenn das Gebundensein des einen unmittelbar durch etwas einem andern gehöriges entstände, dasselbe auch die erlöste [Seele] befallen könnte. Da nun Jemand meinen kann: „Dieser Widerlegungsgrund fällt doch dann fort, wenn man annimmt, dass das Gebundensein hervorgerufen wird durch das Werk des Upâdhi [d. h. des Innenorgans] je der betreffenden [Seele]", fügt [der Verfasser] als zweiten Grund hinzu: ‚und weil [der logische Fehler] der zu weit gehenden Uebertragung (*atiprasakti*) vorliegen würde'. Das bedeutet: und weil [auf Grund jener Annahme] das Gebundensein, d. h. die Verbindung mit dem Schmerz, auch zur Zeit der periodischen Weltauflösungen u. s. w. [d. h. des Tiefschlafes und der Ohnmacht] gelten müsste [3]). Und die Meinung, dass in Folge des Ausbleibens einer weiteren begleitenden Ursache [auch das Gebundensein] ausbleibe [d. h. nicht vorhanden sei], ist schon oben in dem [Commentar zu dem] Sûtra widerlegt, welches mit den Worten beginnt „[Es entstammt] nicht aus der Verbindung mit der Zeit" [4]) [I. 12].

„Dann lass doch auch das Gebundensein, d. h. die Verbindung mit dem Schmerz, einfach dem Denkorgan angehören, entsprechend dem Grundsatz, dass [das Gebundensein] mit den Werken denselben Sitz haben müsse, und weil es feststeht [5]), dass der Schmerz eine Eigenthümlichkeit des Denkorgans ist. Zu welchem Zwecke wird denn auch der Seele das Gebundensein zugeschrieben?" Auf diesen Einwand erwidert [der Verfasser]:

17. Das mannigfache Empfinden würde unerklärlich sein, wenn [das Gebundensein] einem andern angehörte.

---

1) In diesem Falle liegt nämlich bloss ‚Verbindung' (*sambandha* oder *samyoga*) vor.

2) Tilge *hi* mit dem MS.; das Wort fehlt auch bei Mahâdeva, der diesen Satz wörtlich aus Vijñâna copirt hat.

3) Denn zur Zeit der Weltauflösung bleiben ausser den Seelen die Innenorgane und die Werke in feinem Zustande (*sûkshmâvasthayâ*), im Tiefschlaf und in der Ohnmacht dagegen unverändert (d. h. *vyaktâvasthayâ*) bestehen.

4) L. mit dem Ms. *kâla-yogata*.

5) L. mit Aph.[3] 18 und dem Ms. *siddhatvâc ca*.

Wenn das Gebundensein, d. h. die Verbindung mit dem Schmerz, lediglich dem Denkorgan angehörte, würde das mannigfache Empfinden unerklärlich sein. Denn auf Grund der Annahme, dass das Empfinden, d. h. das unmittelbare Fühlen des Schmerzes, auch ohne die Verbindung der Seele [d. i. des individualisirenden Princips] mit dem Schmerz existire, müssten die Schmerzen und [Freuden] aller Menschen von allen Menschen empfunden werden, weil es dann keinen [die Vertheilung] bestimmenden Faktor [1]) gäbe. Und deshalb würde die [thatsächliche] Mannigfaltigkeit des Empfindens, die sich darin äussert, dass dieser Schmerz und jener Freude empfindet u. s. w., unerklärlich sein. Das ist der Sinn. Darum muss zur Erklärung der Mannigfaltigkeit des Empfindens das Gebundensein, d. h. die Verbindung mit dem Schmerz u. s. w., auch der Seele zugeschrieben werden, weil damit ein [die Vertheilung] des Empfindens bestimmender Faktor gegeben ist. Und diese Verbindung des Schmerzes mit der Seele existirt nur in der Form eines Reflexes, wie schon oben [im Comm. zu I. 1] gesagt ist. Da nun lediglich die Alteration des Upâdhi [d. h. des Innenorgans] der betreffenden [Seele] reflektirt wird, empfinden nicht alle Menschen alle Schmerzen. Das ist die Meinung. Und die Ursache dafür, dass die Alterationen des Denkorgans zum Bewusstsein kommen, ist die anfanglose Verbindung der Seele [mit demselben], das bestehende Verhältniss von Besitz [Innenorgan] und Besitzer [Seele]. Dieser Lehrsatz ist aus dem Yoga-Commentar [des Vyâsa] bekannt. Und der Ausdruck: ‚das Denkorgan ist Besitz der Seele' bedeutet: es ist behaftet mit den Eindrücken (*vâsanâ*), welche die von jener [der Seele] empfundenen Affektionen hinterlassen haben [2]). Wenn aber in der Schrift und Tradition gelehrt wird, dass Gebundensein und Erlösung nur dem Denkorgan und nicht der Seele angehören, so ist das von dem wirklichen (*pâramârthika*) Gebundensein zu verstehen, d. h. von der Verbindung mit dem Schmerz in der Form seiner objektiven Realität [*bimba* [3])], wogegen der Schmerz in der Seele ja nur als Reflex, als *pratibimba*, existirt].

[Der Verfasser] weist ferner die Annahme zurück, dass das Gebundensein unmittelbar durch die Materie hervorgerufen werde:

18. Wenn [Jemand sagt]: „Aus der Materie als Ursache", [erwidern wir]: „Nein! Auch diese ist abhängig".

Wenn [Jemand sagen sollte]: „Aber es könnte doch das Gebundensein von der Materie als der bewirkenden Ursache her-

1) *niyâmaka* = *vyavasthâpaka*, P.

2) Diese Erklärung kehrt S. 22, Z. 3 und S. 66, Z. 21 der Ausgabe wieder.

3) Wörtlich: in der Form des Urbildes, des Originals, das in der Seele reflektirt, wie ein Objekt im Spiegel.

stammen", so erwidern wir: Nein; weil auch diese beim Hervorrufen des Gebundenseins abhängig ist von einer Verbindung, wie im folgenden Sûtra [1]) gelehrt werden wird. Denn wenn [die Materie] auch ohne jene besondere Verbindung [mit der Seele, d. h. auch ohne dass sie in der Form des Innenorgans die Verbindung mit der Seele eingegangen] das Gebundensein bewirkte, würde das mit Schmerz Gebundensein auch zur Zeit der periodischen Weltauflösungen u. s. w. [d. h. zur Zeit des Tiefschlafes und der Ohnmacht] vorliegen [also zu Zeiten, in denen die Verbindung mit dem Innenorgan aufgehoben und die Seele deshalb schmerzfrei ist].

Liest man aber [im Sûtra mit Aniruddha] *prakṛti-nibandhanâ cet*], so ist zu denken: Wenn Jemand sagt: „die Gebundenheit [2]) hat die Materie zur Ursache" .... [Einfach grammatische Erklärung einer abweichenden, aber keinen anderen Sinn gebenden Lesart].

Da deshalb die Materie Ursache des Gebundenseins nur sein kann, indem sie von einem andern [3]) [d. h. von der eben erwähnten Verbindung] abhängig ist, folgt, dass das Gebundensein aus eben jener besonderen Verbindung entsteht, also Upâdhi-artig ist, ebenso wie die Hitze des Wassers aus der Verbindung mit dem Feuer entsteht. Bei dieser Gelegenheit constatirt [der Verfasser] seine eigene Lehrmeinung inmitten [der Widerlegung der irrigen Anschauungen über diesen Gegenstand]:

19. [Die Seele], die ewig, ihrem Wesen nach rein, erkennend und frei ist, steht nicht mit diesem in Verbindung, wenn keine Verbindung mit jener vorliegt.

Deshalb steht, wenn keine Verbindung mit jener, d. h. kein Zusammenhang mit der Materie, vorliegt, die Seele nicht mit diesem in Verbindung, d. h. ist nicht mit dem Gebundensein behaftet. Sondern eben aus jener [4]) [Verbindung mit der Materie] entsteht das Gebundensein. Damit man [gleich] merke, dass das Gebundensein Upâdhi-artig [und nicht der Seele wesentlich] sei, ist die indirekte Ausdrucksweise mit der doppelten Negation angewendet. Denn wenn das Gebundensein durch die Verbindung mit der [zum Innenorgan modificirten] Urmaterie in der Weise hervorgebracht würde, wie die [rothe] Farbe des gebrannten [Topfes durch das Feuer], dann müsste es auch nach der Trennung von derselben fortdauern, gerade wie jene [rothe Farbe nach der Entfernung des Topfes von dem Feuer des Brennofens]. Und man darf nicht [mit den Naiyâyikas und Vaiçeshikas] annehmen, dass der zweite oder der nächstfolgende Augenblick die Aufhebung des Schmerzes be-

1) L. *uttara-sûtre* mit der v. l. und dem MS.
2) L. *baddhatety arthaḥ* mit der v. l. und dem MS.
3) *yat-para-tantrâ* = *yâdṛça-saṃyoga-viçeshâdhînâ*, P.
4) L. *tata eva* mit der v. l., dem MS. und Aph.[8] 21.

wirke; denn es ist [allgemeiner] Grundsatz (*klptatvena*)[1]), dass die Aufhebung der Ursache die Aufhebung der Wirkung hervorrufe, und deshalb werden wir, da nur auf Grund dieses [Princips das Aufhören des Schmerzes] erklärt werden kann, eine solche Theorie nicht aufstellen. Die Alteration [des Innenorgans] nämlich ist die materielle Ursache des Schmerzes und der übrigen [Empfindungen]. Dadurch nun, dass diese Alteration, die ebenso wie die Flamme des Lichtes keinen Augenblick beständig ist, schnell vergeht, kommt allein das schnelle Vergehen[2]) der ihr eigenthümlichen Schmerzen, Wünsche u. s. w. zu Stande. Da nun demzufolge das Gebundensein nicht existirt, wenn [die Seele] von der Materie [d. h. von dem Innenorgan] getrennt ist, so ist das Gebundensein nur Upâdhiartig, nicht aber wesentlich noch auf eine [bestimmte] bewirkende Ursache zurückzuführen. Darum ist allein das Aufhören der [genannten] Verbindung das unmittelbare Mittel zur Befreiung; auch dieser Satz ergiebt sich aus der indirekten Ausdrucksweise [des Sûtra]. In demselben Sinne sagt die Tradition:

> „Wie ein Haus, das mit einem brennenden Hause zusammenhängt, dadurch gerettet wird, dass man es trennt[3]), so brennt auch nicht diese [Seele im Feuer des Schmerzes], wenn sie von der mit Mängeln behafteten Materie getrennt wird".

Um nun einem solchen Irrthum vorzubeugen, wie er sich bei den Vaiçeshikas findet, dass nämlich die Verbindung mit dem Schmerz real (*pâramârthika*) sei, sagt [der Verfasser]: „Die ewig u. s. w." Das bedeutet: Wie die Verbindung des seinem Wesen nach reinen Krystalls mit der Farbe nicht möglich ist ohne die Verbindung mit der Hibiscus-Blüthe, [deren Roth durch den ihr nahe gebrachten Krystall hindurchscheint], so ist auch die Verbindung der Seele, die ewig, ihrem Wesen nach rein u. s. w. ist, mit dem Schmerz nicht möglich ohne die Verbindung mit ihrem Upâdhi [dem Innenorgan], weil der Schmerz und die anderen [Empfindungen] nicht von selbst eintreten können, [ebenso wenig wie die rothe Farbe im Krystall]. Das ist im Sûryapurâṇa mit folgenden Worten gesagt:

> „Denn wie der [an sich] reine Krystall wegen der Nähe eines Farbe verleihenden Gegenstandes oder dgl. den Leuten gefärbt erscheint, ebenso steht es mit der höchsten Seele".

‚Ewig sein' bedeutet: durch die Zeit nicht bestimmt sein, und ‚seinem Wesen nach rein u. s. w. sein': immerdar rein u. s. w. sein. Da ist nun mit ‚immerdar rein sein' gemeint: stets frei von Schuld und Verdienst sein, mit ‚immerdar erkennend sein': von unvergänglicher Geistigkeit [Denkartigkeit] sein, mit ‚immerdar frei sein': stets unbehaftet mit dem realen Schmerz sein. Die Verbindung mit dem Schmerz aber in der Form des Reflexes

---

1) *klpta* = *sarva-sammata*, P.

2) L. *âçu vinâçaḥ* mit der v. l. und dem MS.

3) D. h. dazwischen befindliches Holz, Stroh u. s. w. beseitigt. Diesem *ântarâlikaṃ vastu* des Gleichnisses entspricht der *prakṛti-saṃyoga*.

ist nicht ein reales Gebundensein. Das ist die Meinung. Und dass die Seele ewig, rein u. s. w. ist, bezeugt die Schrift: „Dieses Selbst ist nichts als Sein, ewig, rein, erkennend, wahrhaft, frei, makellos, allgegenwärtig u. s. w." [Nṛs. Tâp. 2. 9. 9]. Wenn [nun Jemand sagt]: „Da dieses [System] eine auf logischer Beweisführung gegründete Lehre ist, müsste doch auch für diesen Punkt ein Grund angeführt werden", [so erwidern wir]: Gewiss! Mit dem Satze ‚[die Seele] steht nicht mit diesem in Verbindung, wenn keine Verbindung mit jener vorliegt' ist auch der Grund für die Ewigkeit, Reinheit u. s. w. [der Seele] angeführt. Denn so wird die Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w. [der Seele] durchaus in dem Nyâya- und anderen Systemen, [für welche die logische Argumentation charakteristisch ist], bewiesen. Bei der Erwägung dieses Gegenstandes (*tatra*) hat man, da ohne die Verbindung mit dem Innenorgan keine Verbindung des ewigen allgegenwärtigen Selbstes mit dem Schmerz und allen den übrigen Affektionen existirt, nur dieses, das Innenorgan, welches ja nach der übereinstimmenden Meinung aller die Ursache [der Affektionen] ist, der Einfachheit halber als die materielle Ursache derselben anzusehen; und weil sich durch die Betrachtung von positiver wie von negativer Seite ergiebt, dass für sämmtliche Affektionen allein das Innenorgan [als materielle Grundlage] in Betracht kommt.[1]) Nicht aber darf man das Empfindungsorgan (*manas*) als bewirkende und das Selbst als materielle Ursache für die inneren Affektionen erklären, weil mit dieser Constatirung einer Doppel-Ursache eine unnöthige Complication (*gaurava*) gegeben sein würde. Wenn [nun Jemand einwenden sollte]: „Es ergiebt sich aber doch aus solchen Empfindungen, wie ‚Ich freue mich, leide, handle u. s. w.', dass das Selbst die materielle Ursache der Affektionen ist", [so erwidern wir]: Nein! denn, da die genannten Wahrnehmungen in den Bereich der hundertfachen Irrthümer, wie ‚Ich bin gelb u. s. w.[2]) [d. h. z. B. dick]' fallen, sind sie dem Einwand, dass sie nichts beweisen, ausgesetzt und deshalb hinfällig gegenüber [unserer] durch die angeführte Argumentation gestützten Schlussfolgerung. Dafür aber, dass das Selbst reines Denken sei, wird weiter unten die Begründung gegeben werden, weshalb [hier] ein Hinweis [genügen möge]. Der Inhalt dieses Sûtra ist auch in Kârikâ [20] gelehrt:

> „Deshalb erscheint in Folge der Verbindung mit ihr [der Seele] der ungeistige innere Körper (*liṅga*) als geistig, und ebenso die [am Handeln] unbetheiligte [Seele] als Thäter, während doch den Constituenten die Thäterschaft eigen ist".

---

1) Die Betrachtung von positiver Seite (*anvaya*) ist: *yatra-yatrâ 'ntaḥkaraṇaṃ vartate, tatra-tatrâ 'pi vikârâḥ santi*, die von negativer Seite (*vyatireka*): *yatra-yatrâ 'ntaḥkaraṇaṃ na vartate, tatra-tatrâ 'pi vikârâ na santi*. Diese beiden Begriffe enthalten gleichzeitig den des Resultats.

2) Anstatt *vegî*, welches die v. l. hinter *gauro* bietet, hat das MS. *rogî*. Dieselbe Ausdrucksweise kehrt im Texte S. 97 unten wieder.

‚Thäterschaft‘ soll hier [1]) alle Affektionen, wie Schmerz leiden u. s. w., mitbezeichnen. Ebenso ist auch im Yogasûtra [2. 17] der Inhalt dieses Sûtra gelehrt: „Die Verbindung des Erschauers und des Erschauten ist die Ursache dessen, wovon man sich befreien muss [d. h. des Schmerzes]“, und in der [Bhagavad]gîtâ [13. 21]:

„Denn die in der Materie stehende Seele geniesst die zu der Materie gehörigen Constituenten“.

‚In der Materie stehend‘ bedeutet ‚mit der Materie verbunden‘. Und so heisst es auch in der Schrift [Kaṭh. 3. 4]:

„Die Weisen nennen das mit dem Körper [2]), den äusseren und dem inneren Sinn verbundene [Selbst] ‚Geniesser‘.“

Und man darf nicht sagen: „Wie kann die Verbindung mit der Materie das Gebundensein bedingen, da doch auch diese, ebenso wie die [Verbindung mit der] Zeit den erlösten und nichterlösten Seelen gemeinsam ist?“; denn [erstens] bedeutet hier das Wort ‚Verbindung‘ nur eine besondere Art von Verbindung mit der Materie, welche die Form der den betreffenden [Seelen] gehörigen Innenorgane angenommen hat, mit anderen Worten: Leben in einer bestimmten Existenz; [zweitens] ist diese Erklärung von Vyâsa im Yoga-Commentar gegeben, und [drittens] beruht die Verbindung der Seele mit dem Schmerz ja lediglich auf dem Upâdhi, d. h. auf der Affektion des Innenorgans. Auch von uns wird, wie von den Vaiçeshikas und anderen, die Mannigfaltigkeit in der Verbindung der Innenorgane [mit den Seelen] als der die Erzeugung der Empfindung specialisirende Faktor angesehen. Deshalb kann im Tiefschlaf sowie [in der Ohnmacht, in der Versenkung und zur Zeit der periodischen Weltauflösungen] das Gebundensein nicht vorliegen. Der [eben gebrauchte] Ausdruck, dass [das Innenorgan der Seele] gehöre, bedeutet: es ist behaftet mit den Eindrücken, welche die von jener [der Seele] empfundenen Affektionen hinterlassen haben [3]). Die Continuität der allerlei Affektionen und der durch sie geschaffenen Dispositionen ist eben so anfanglos [wie die Verbindung der Seele mit dem Innenorgan]. Aus dem Grunde constatiren wir das Verhältniss von Besitz [Innenorgan] und Besitzer [Seele]. Ein Gewisser [4]) aber meint: „Wenn man eine Vereinigung von Materie und Seele annimmt, würde [auch] die Seele der Veränderung und inneren Berührung (*saṅga*) unterliegen; deshalb ist hier der Sinn des Wortes ‚Verbindung‘ (*yoga*) nur ‚Nichtunterscheidung‘ (*aviveka*), aber nicht

1) L. *kartṛtvam atra* mit der v. l. und dem MS.

2) *âtman* ist in der Bedeutung ‚Körper‘ auffallender Weise auch in Upanishaden belegbar, z. B. noch Kaṭh. 4. 12, Çvet. 5. 8.

3) L. mit der v. l. und dem MS., jedoch mit einer nothwendigen Correctur (°*vattvam* statt °*vattvâdikam*), *svatvaṃ ca svabhukta-vṛtti-vâsanâvattvam* und vgl. S. 19, Z. 6; S. 66, Z. 21. — Die Lesart °*vattvâdikam* ist deshalb falsch, weil nach dem Tode das Innenorgan mit nichts anderem, als mit den *vâsanâs* behaftet ist.

4) D. i. Aniruddha, wie schon Hall in dem kritischen Apparat zu der Stelle bemerkt hat.

,wirkliche Verbindung' [1]) (*saṃyoga*)". Dies ist nicht richtig, weil von dem Verfasser in dem Sûtra [I. 55]: „Auch die Verbindung mit jener folgt aus der Nichtunterscheidung . . .", die Nichtunterscheidung nur als die Ursache der Verbindung erklärt werden wird, und weil auch in dem [Yoga-]Lehrbuch des Patañjali in den beiden Sûtras [2. 23, 24]: „Die Verbindung ist die Ursache für die Auffassung des Wesens der Kraft des Besitzes und der Kraft des Besitzers" und „Die Ursache dieser [Verbindung] ist das Nichtwissen"; das Nichtwissen ebenso nur als die Ursache der Verbindung erklärt ist. Ferner, wenn [man sagte, dass] die Nichtunterscheidung im Sinne von ,Nichtvorhandensein der Unterscheidung' die Verbindung sei, würde auch zur Zeit der Weltauflösung oder [des Tiefschlafes, der Ohnmacht und der Versenkung] die Verbindung von Materie und Seele vorhanden sein, also Empfindung und [Gebundensein] vorliegen müssen. Und wenn [man sagte, dass] die Nichtunterscheidung im Sinne von ,falscher Auffassung' die Verbindung sei, würde man [sich des logischen Fehlers schuldig machen] ein Ding aus sich selbst entstehen [zu] lassen (*âtmâçraya*), weil die Vereinigung von Seele und Materie die Ursache des Nichterkennens und [des Schmerzempfindens] ist. Deshalb ist die Verbindung als etwas von der Nichtunterscheidung verschiedenes zu erklären; und zwar ist sie eine wirkliche Verbindung, da eine andere [Auffassung] sich nicht beweisen lässt. Und diese wirkliche Verbindung bedeutet keine Veränderung [wie Aniruddha meint], weil das Sichverändern, wie man allgemein den Begriff vorstellt und das Wort gebraucht (*vyavahâra*), lediglich auf der Entstehung von Eigenschaften beruht, die verschieden sind von den allgemeinen Qualitäten [2]); denn sonst [d. h. wenn schon diese allgemeinen Qualitäten eine Veränderung bedingen würden], könnte das ewig-unwandelbare [Selbst] nicht als alldurchdringend, d. h. als allgegenwärtig bezeichnet werden. Auch bedeutet Verbindung im Allgemeinen nicht ,innere Berührung' (*saṅga*), [dies ist der zweite Irrthum Aniruddha's], weil schon [im Commentar zu I. 15] gelehrt ist [3]), dass mit dem Worte ,innere Berührung' nur die Verbindung bezeichnet wird, welche Ursache einer Veränderung ist. Wenn [nun Jemand einwendet]: „Wie ist aber trotz alledem zwischen den beiden alldurchdringenden [4]), der Materie und der Seele, eine zeitweilige Verbindung, welche als Ursache [für die Entstehung] des ,grossen' [d. h. des Urtheilsorgans] und der anderen [Principien] gilt, möglich?", [so erwidern

1) D. h. Zusammenkommen von Getrenntem, *aprâptayoḥ prâptiḥ*, P.

2) Die ,allgemeinen Qualitäten' (*sâmânya-guṇâḥ*) sind zehn: Zahl, Quantität, Fürsichsein, Verbindung, Trennung, Frühersein, Spätersein, Flüssigsein, Schwere und Geschwindigkeit (Bhâshâpariccheda 90, 91); vgl. unten in unserem Text S. 72, Z. 18 und S 96, Z. 16.

3) L. *uktatvâd iti* mit der v. l. und dem MS.

4) L. *vibhvoḥ* statt *nityayoḥ* mit der v. l. und dem MS.

wir: Dieses Bedenken ist] nicht [berechtigt], weil die Materie aus der Vereinigung der drei verschiedenen Constituenten besteht, die sowohl begrenzt wie unbegrenzt sind, und damit, wenn man allein die Constituenten im begrenzten Zustande in Betracht zieht, die Möglichkeit für die Entstehung der Verbindung mit den Seelen [d. h. die Möglichkeit einer zeitweiligen Verbindung mit denselben] gegeben ist, und weil aus Schrift und Tradition sich eine Verbindung [der Seelen] mit der Materie und eine Erschütterung [des Gleichgewichts der letzteren als die Ursache der Schöpfung] ergiebt. Dies haben wir ausführlich im Yogavârttika behandelt. Ein anderer aber [Vâcaspatimiçra in der Einleitung zu Kârikâ 66] sagt: „Die Verbindung der beiden ist nichts anderes als die Thatsache, dass [die Materie] berufen ist, empfunden zu werden, und [die Seele], zu empfinden". Auch das ist nicht richtig; denn wenn dieses Berufensein ewig ist, kann es nicht durch die Erkenntniss beseitigt werden, [und die Beseitigung der Verbindung von Materie und Seele durch die unterscheidende Erkenntniss ist ja das Mittel zur Erlösung]; wenn es aber zeitweilig ist, was ist dann an dem Begriff ‚Verbindung' auszusetzen, da [in diesem Falle beide, ‚Verbindung' und jenes ‚Berufensein'] auf den Begriff der Veränderung hinauslaufen, also identisch sind? Und dann [ist diese Erklärung auch deshalb zurückzuweisen], weil weder in den Sûtras noch sonst irgendwo gelehrt wird, dass das Berufensein [der Materie] empfunden zu werden und [der Seele] zu empfinden das Wesen jener Vereinigung ausmache, weil also kein Beweis [für jene Auffassung] existirt. Deshalb ist hier einfach eine besondere Art der Verbindung von dem Verfasser als die Ursache desjenigen, wovon man sich befreien muss, [d. h. des Gebundenseins] angenommen. In dieser Weise ist von ihm selbst die Ursache des Gebundenseins constatirt.

Jetzt sind nun auch die von den Heretikern angenommenen Ursachen des Gebundenseins zu widerlegen. Da sagt zunächst die aus dem folgenden [die Namen der Buddhas aufzählenden] Verse des Glossars [Amarakoça 1. 1. 1. 9]:

> „Shaḍabhijña [die sechs übernatürlichen Fähigkeiten besitzend], Daçabala [die zehn Kräfte besitzend],[1] Advayavâdin [die Zweitlosigkeit lehrend], Vinâyaka [Lenker]".

und anderweitig bekannte buddhistische Sekte, welche lehrt, dass das Selbst momentanes Erkennen sei, folgendes: „Es existirt kein Ding[2] ausserhalb [unseres Denkens], wie die Materie und dergl.,

---

1) Der Pandit erklärte mir diese beiden Worte nach dem Commentar des Râmâçrama zum Amarakoça; die sechs *abhijñâs* sind: *divyam cakshuḥ-çrotram, paracitta-jñânam, pûrva-nivâsânusmṛtiḥ, âtma-jñânam, viyad-gamanam, kâya-vyûhâdi-siddhiḥ*, die zehn *balâni*: *dânam, çîlam, kshamâ, vîryam, dhyânam, prajñâ, balam, upâyaḥ, praṇidhiḥ, jñânam*.

2) Tilge *anyat* im Text mit der v. l. und dem MS.

so dass es in Folge der Verbindung mit demselben ein Upâdhi-artiges oder reales Gebundensein geben könnte; sondern es giebt nur eine Realität (*tattva*), neben der keine zweite steht, nämlich eine Continuität momentaner Erkenntniss; alles andere ist illusorisch, und die Illusion [1]) ist das Nichtwissen, ‚falsche Erkenntniss' genannt; aus ihr allein entsteht das Gebundensein". Und ebenso wird von jenen gesagt:

„Denn obwohl das intellektuelle Selbst untheilbar ist, wird es von den Irrenden so angesehen, als ob es in Theile zerfalle, nämlich in percipirtes [Objekt], percipirendes [Subjekt] und Perception".[2])

Diese [heretische] Ansicht wird zuerst widerlegt:

20. Ebenso wenig aus dem Nichtwissen, weil durch etwas unreales nicht die Verbindung mit dem Gebundensein [hervorgerufen werden kann].

Das Wort ‚ebenso' steht mit Bezug auf die oben genannten [Begriffe] Zeit u. s. w. [Sûtra 12 ff.]. — Ebenso wenig stammt aus dem Nichtwissen unmittelbar die Verbindung mit dem Gebundensein, wie diejenigen meinen, welche die Zweitlosigkeit lehren [3]); weil für diese das Nichtwissen ebenso [wie alles andere ausser dem Selbst] unreal ist, also durch dasselbe nicht das Gebundensein hervorgerufen werden kann. Denn die Erfahrung lehrt (*dṛshṭam*), dass man mit einem im Traume gesehenen Strick nicht binden kann. Das ist der Sinn. Und wenn [eingewendet wird]: „Das Gebundensein mag ebenso [wie das von uns als Ursache desselben statuirte Nichtwissen] unreal sein", [so erwidern wir]: Nein! weil dies von dem Verfasser selbst widerlegt werden wird, und weil damit im Widerspruch steht, dass ihr gelten lasst, die Uebung der Concentration diene zur Beseitigung des Gebundenseins, nachdem [aus dem Munde des Lehrers] die Zweitlosigkeit des Erkennens gelernt ist; denn dadurch, dass man lernt, das Gebundensein sei illusorisch, ergiebt sich ja die Ueberzeugung, dass die Frucht [der Bemühung], d. h. die Aufhebung des Gebundenseins, schon vorhanden ist; es wäre also ungereimt, zu diesem Zwecke noch die [nur] mit grosser Anstrengung durchzuführende Concentration [4]) zu beginnen.

---

1) Verbessere *sâṃvṛtikaṃ* und *saṃvṛtiç;* nicht, wie das PW. will, *sâṃvittikam.*

2) Der Vers steht im Sarvadarçanasaṃgraha S. 16 unten mit den Varianten *avibhâgo 'pi* und *viparyâsita-darçanaiḥ* (das letztere auch in dem MS. unseres Textes).

3) Setze die Interpunktion hinter *advaita-vâdinâm*. Wie schon in der Stelle des Padmapurâṇa, die in der Einleitung citirt ist, der Mâyâvâda Çaṅkara's als eine versteckte buddhistische Lehre bezeichnet wurde, wirft Vijñânabhikshu hier die Advaitavâdins, d. h. die Anhänger Çaṅkara's geradezu mit der buddhistischen Sekte der Kshaṇikavâdins zusammen; vgl. den Comm. zu I. 22.

4) Tilge *aṅga* mit der v. l. und dem MS.

21. Und wenn es real sein soll, so gebt ihr eure Lehre auf.

Und wenn [von euch] zugegeben wird, dass das Nichtwissen etwas reales sei, dann gebt ihr die von euch constatirte Unwirklichkeit des Nichtwissens auf. Das ist der Sinn.

---

22. Und es würde dann etwas [von dem Selbst] verschiedengeartetes, [mithin] eine Dualität vorliegen.

Ferner, wenn [ihr sagt], das Nichtwissen sei etwas reales, so würde etwas von der Continuität momentaner Erkenntniss verschiedengeartetes, [mithin] eine Dualität auftreten; und eine solche lasst ihr ja nicht gelten. Das ist der Sinn. Im Hinblick darauf, dass [von jenen Buddhisten] wegen der unendlichen Anzahl der in der Continuität enthaltenen [Erkenntniss-]Individuen eine Dualität [und Pluralität] gleichgearteter Dinge angenommen wird, steht [im Sûtra] das Adjectivum ‚verschiedengeartet'. Wenn [man uns einwendet]: „Wie [könnt ihr sagen, dass] schon durch das Nichtwissen ein verschiedengeartetes, [mithin] eine Dualität gegeben sei, da doch auch das Nichtwissen eine Art von Erkennen [nur ‚falsches Erkennen'] ist?", so [erwidern wir: dieser Einwand ist] nicht [richtig]; denn das Nichtwissen, welches sich als ein Erkennen darstellt, folgt zeitlich dem Gebundenwerden nach, folglich können jene [Buddhisten] nur das Nichtwissen in der Form der Disposition als Ursache des Gebundenseins meinen. Die Disposition aber ist etwas von dem Erkennen verschiedengeartetes. Man darf auch nicht in den Irrthum verfallen, dass durch diese Sûtras [20—22] die Lehre der Brahmamîmâṃsâ widerlegt werde, weil in keinem Sûtra der Brahmamîmâṃsâ gesagt ist, dass lediglich aus dem Nichtwissen das Gebundensein entstehe; und weil die in solchen Sûtras der Brahmamîmâṃsâ, wie [4. 2. 16] „Ununterschiedenheit, weil [die Schrift] so lehrt" [1]) gemeinte, als Ununterschiedenheit (*avibhâga*) bezeichnete Zweitlosigkeit ebenso wenig unsrer Lehre von der Realität des Nichtwissens u. s. w. [d. h. der Materie und der empirischen Welt] widerspricht. Die Anschauung aber, welche bekanntlich hinsichtlich dieses Punktes (*atra*) den heutigen Illusionismus der Pseudo-Vedantisten charakterisirt, schickt sich wohl für jene; denn auch sie sind [nur] eine Abart der [Vijñânavâdins, d. h. der Buddhisten], welche allein die Realität des Erkennens gelten lassen, — wie wir [schon in der Einleitung] aus der Reihe [2]) der Aussprüche Çiva's, die im Padmapurâṇa stehen, lernten:

> „Von mir, o Göttin, ist im Kali-Zeitalter in der Gestalt eines Brahmanen die illusionistische Lehre mitgetheilt, die unwahr und nur eine versteckte buddhistische ist" u. s. f.

---

1) So muss ich das Vedântasûtra vom Standpunkte des Vijñânabhikshu übersetzen.

2) *paramparâbhyaḥ* = *samudâyât*, P.

Die Meinung des Vedânta aber ist diese [Anschauung der Illusionisten] nicht, wie aus dem Schluss jener Aussprüche folgt:

„Diese umfangreiche, unvedische, illusionistische Lehre [ist von mir], als ob sie den Sinn des Veda böte . . . . ."

Es opponirt jedoch [der Verfasser] hier [d. h. in diesem Sûtra] nicht unmittelbar den Illusionisten, weil [in dem Falle] das Adjectivum ‚verschiedengeartet' zwecklos wäre; denn in der illusionistischen Lehre wird ja auch eine Dualität gleichgearteter Dinge nicht anerkannt. Deshalb wird in diesem Abschnitt unmittelbar nur die Ansicht der Vijñânavâdins über die Ursachen des Gebundenseins widerlegt; es ist aber auf diese Weise auch die Theorie der modernen verkappten Buddhisten, d. h. der Illusionisten, dass nämlich allein das Nichtwissen, als etwas unreales [gedacht], das Gebundensein verursache, als widerlegt zu betrachten. Auf unser System aber findet die obige Widerlegung keine Anwendung, da nach demselben das Nichtwissen zwar nicht absolute Realität (*pâramârthikatva*), d. h. Unveränderlichkeit und Ewigkeit besitzt, wohl aber die Realität, welche Töpfen und anderen [Objekten der Erscheinungswelt] zukommt, und in dieser Beschaffenheit vermittelst einer unten zu beschreibenden Verbindung das Gebundensein veranlasst. Ebenso steht es in den Systemen des Yoga und der Brahmamîmâṃsâ.

[Der Verfasser] erwägt einen Einwand:

23. Wenn [er sagt]: „Es werden ihm die beiden sich widersprechenden Naturen [zuzuschreiben sein]", —

Wenn [ein solcher Buddhist uns] einwendet: „Sollte nicht die Natur des Nichtwissens so zu erklären sein, dass es von beiderlei sich widersprechender Art ist, real und unreal, oder auch sowohl vom realen als vom unrealen verschieden? Dann würde durch dasselbe doch nicht die Zweitlosigkeit des [einen] absolut realen aufgehoben". Das ist der Sinn. Da nun [der Verfasser] selbst [V. 56] die [gleichzeitige] Realität und Nichtrealität der empirischen Welt lehren wird, ist [in unserem Sûtra] das Wort ‚sich widersprechend' hinzugefügt, um anzudeuten, dass dort [d. h. V. 56] sich Realität und Nichtrealität nicht widersprechen, weil [die beiden Begriffe daselbst] Manifestirtsein und Nichtmanifestirtsein bedeuten.

[Jenen Einwand] widerlegt [der Verfasser]:

24. Nein! weil ein solches Ding nicht vorstellbar ist.

Das ist verständlich [1]). Ferner [ist zu bedenken]: wenn das Nichtwissen unmittelbar das Gebundensein, d. h. die Verbindung

---

1) Dieses *sugamam*, das hier und an anderen Stellen des Buches noch von weiteren Erklärungen begleitet wird, bezieht sich nur auf den Wortlaut — nicht auf den Sinn — des Sûtra.

mit dem Schmerz, verursachte, so würde **nach** der durch die Erkenntniss bewirkten Vernichtung des Nichtwissens die [dennoch fortwirkende Schmerz]empfindung unerklärlich sein, welche das Resultat früherer Werke ist, das [vor der Vernichtung des Nichtwissens] zu wirken begonnen hat (*prârabdha*); weil [dann ja] die Ursache der Schmerzempfindung — das ist nur ein anderer Ausdruck für Gebundensein — aufgehoben wäre. Auf unser und das andere [d. h. das Yoga-]System aber findet dieses Bedenken keine Anwendung, da [nach denselben] das Nichtwissen, die Werke u. s. w. [d. h. Leidenschaft, Hass u. dgl., auch die Dispositionen] nur vermittelst einer Verbindung das Gebundensein verursachen. Und diese Verbindung [der Seele mit der Materie, d. h. dem Innenorgan, den Sinnen und dem Körper], welche wir ‚Leben in einer bestimmten Existenz' nennen, hört nicht auf, ohne dass das Resultat früherer Handlungen, das zu wirken begonnen hat, ausgekostet ist.

[Der Opponent] bringt einen neuen Einwand vor:

25. Wir bekennen uns ja nicht zu der Lehre von den sechs Kategorien, wie die Vaiçeshikas u. a.

Wir bekennen uns ja nicht [wendet jener Buddhist weiter ein] zu der Lehre, dass es eine bestimmte Anzahl von Kategorien, sechs, sechzehn u. s. w.[1]) gebe, wie die Vaiçeshikas und andere Orthodoxe [d. h. die Naiyâyikas] lehren. Deshalb können wir annehmen, dass das Nichtwissen ein sowohl reales als unreales oder auch sowohl vom realen als vom unrealen verschiedenes Ding sei, obschon [ein so beschaffenes Ding] nicht vorstellbar ist. Das ist die Meinung.

[Diesen Einwand] widerlegt [der Verfasser]:

26. Wenn auch eine bestimmte Anzahl [von Kategorien] nicht zu constatiren ist, darf man doch nichts unlogisches acceptiren; sonst steht man auf demselben Niveau mit Kindern, Verrückten und Consorten.

Zugegeben, dass es keine bestimmte Anzahl von Kategorien giebt, so können doch, da Sein und Nichtsein sich widersprechen, die Schüler nicht — einfach auf eure Versicherung hin — ein gleichzeitig reales und unreales, also mit der Logik im Widerspruch stehendes Ding acceptiren; sonst könnte man dasselbe ja auch mit dem unlogischen Zeuge thun, welches z. B. von Kindern geredet wird. Das ist der Sinn. Auch giebt es keine mit klaren

1) Die Zahl sechs bezieht sich bekanntlich auf die Vaiçeshikas, sechzehn auf die Naiyâyikas; das *âdi* hinter *shoḍaça* kann nur auf die Lehre der Jainas gedeutet werden, von denen einige fünf, andere sieben Kategorien aufstellen, ist also nicht mehr in Parallelismus mit *âstika* ‚orthodox' zu stellen.

Worten für [das Vorhandensein] eines solchen [sowohl realen als unrealen] Objektes zeugende Schrift- oder sonstige Belegstelle [aus der Tradition, den Purâṇas, den Legenden]; und zweifelhafte Schriftstellen [der Art, die wohl da sind] müssen einen anderen Sinn haben, weil [dieser] mit der Logik im Widerspruch steht. Das ist die Meinung. Solche Aussprüche aber, wie der folgende aus dem Sûryapurâṇa:

„Weder unrealen noch realen Wesens ist die Mâyâ, auch nicht von beiderlei Art, durch die Begriffe real und unreal nicht zu beschreiben, eine Scheinexistenz führend (*mithyâbhûtâ*), beständig".

und aus ähnlichen Werken haben folgenden Sinn. Aus solchen Schriftstellen, wie:

„An die Schöpferin der Umgestaltungen, die Mâyâ, die achtgestaltige [1]), ungeborene [d. h. anfanglose], beständige ..." [Cûlikopanishad 8]

ergiebt sich, dass mit dem Worte Mâyâ die Materie gemeint ist. Dieselbe ist nun weder absolut real (*paramârtha-sati*), weil sie [einem ewigen Wechsel unterliegt und] jeden Augenblick in den Formen der je vorangehenden Umgestaltungen zu Grunde geht; noch auch absolut unreal, weil sie zweckmässig wirkt (*artha-kriyâ-kârin*), also von einem Hasenhorn [d. h. einem Unding, dem absolut unrealen] verschieden ist; noch auch dieses beides zugleich, weil darin ein [logischer] Widerspruch liegt. Deshalb ist sie ‚durch die Begriffe real und unreal nicht zu beschreiben', d. h. [ihr Wesen] kann dadurch nicht gelehrt werden, dass man constatirt: „sie ist lediglich real", „sie ist lediglich unreal"; sondern ‚sie führt eine Scheinexistenz', d. h. ihr eignet, was nach der landläufigen Vorstellung als Nichtrealität gilt, nämlich Aufgehen [in die materielle Ursache, *laya*], und ebenso das, was nach der landläufigen Vorstellung als Realität gilt, nämlich ewiges Sichverändern [2]). Dies werden wir weiter unten [im Comm. zu V. 54] ausführlich erörtern, weshalb [hier] eine Andeutung [genügen möge]. Alle in diesem Abschnitt [gegen die buddhistische Sekte der Vijñânavâdins] vorgebrachten Widerlegungsgründe sind auch gegen den modernen Illusionismus anzuwenden.

Andere [buddhistische] Heretiker sagen: Die Aussendinge sind [real, aber nur] von momentaner Dauer [und werden in jedem neuen Augenblick durch ein Facsimile ersetzt]; durch den Eindruck, welchen dieselben hervorrufen [3]), entsteht das Gebundensein der empirischen Seele. Auch diese Ansicht [der Kshaṇika-bâhyârtha-vâdins] weist [der Verfasser] zurück:

---

1) D. h. in der Form des in drei Richtungen sich äussernden Innenorgans (*buddhi*, *ahaṃkâra*, *manas*) und der fünf Elemente (Erde, Wasser, Feuer, Luft, Aether) erscheinend.

2) Sowohl *purusha* wie *prakṛti* sind *nitya* ‚ewig', der erste aber *kûṭastha-nitya* ‚ewig unveränderlich', die letzte *pariṇâmi-nitya* ‚ewig sich verändernd'.

3) *vâsanayâ* = *sûkshma-rûpeṇa hṛdi sthitena jñânena*, P.

27. Sein [Gebundensein] ist ebenso wenig veranlasst durch eine anfanglose Beeinflussung von Seiten der Objekte.

Es ist ebenso unmöglich, dass sein, d. h. des Selbstes, Gebundensein durch einen anfanglosen, in der Form einer ewigen Continuität wirkenden, von den Aussendingen hervorgerufenen Eindruck veranlasst sei.

Die Lesart *nimittato 'py asya* aber ist acceptabel [1]).

Das begründet [der Verfasser]:

28. Zwischen dem äusseren und inneren besteht u. a. nicht das Verhältniss des beeinflussten und beeinflussenden, weil sie räumlich getrennt sind wie zwei Leute, von denen der eine in Srughna, der andere in Pâṭaliputra lebt.

Nach der Meinung jener [Kshaṇika-bâhyârtha-vâdins] ist das Selbst begrenzt und befindet sich lediglich im Innern des Körpers [2]). Nun kann u. a. ein solches ‚inneres‘ unmöglich mit einem Aussending in dem Verhältniss des beeinflussten und beeinflussenden stehen. Warum [nicht]? Weil sie räumlich getrennt sind wie zwei Leute, von denen der eine in Srughna, der andere in Pâṭaliputra lebt. Das ist der Sinn. Denn die Erfahrung lehrt, dass nur da, wo eine Verbindung vorliegt, eine Beeinflussung, d. h. ein Eindruck entstehen kann; also z. B. bei der [Verbindung] von Krapp und Tuch oder von Blume und Krystall [3]).

Wegen des Wortes ‚u. a.‘ (*api*) ist z. B. [4]) das Nichtverbundensein [mit allen Aussendingen] hinzuzudenken, das [der Seele] auch nach der Meinung des Verfassers eigen ist. — Srughna und Pâṭaliputra sind zwei bestimmte, weit von einander entfernte Orte.

„Aber wir können doch eine Beeinflussung von Seiten der Objekte auf Grund einer Verbindung [der Seele] mit denselben lehren, da nach unserer Meinung das Selbst nach dem Ort der

---

1) Und deshalb auch von Nâgeça acceptirt; einen sachlichen Unterschied bedeutet diese Variante nicht.

2) Während es nach dem Sâṃkhya-System alldurchdringend, allgegenwärtig ist.

3) Ich gebe der Lesart *pushpa-sphaṭikayor* (in Hall's Ausgabe und Nâgeça) den Vorzug vor *°puṭakayor* (Aph. [3] 31 und MS.). Zum Verständniss der Gleichnisse ist zu beachten, dass die etymologische Bedeutung des Wortes für ‚Beeinflussung‘ (*uparâga*) ‚Färbung‘ ist.

4) Der einzige Fall, in dem *âdi* von meinen Pandits, auch von Râmmiçra, für bedeutungslos erklärt wurde; Mahâdeva muss dies offenbar auch gefühlt haben, da er den Text Vijñâna's zu *saṅgâbhâvaḥ* geändert und *âdi* ausgelassen hat.

Objekte wandert, geradeso wie **ihr** dies von den Sinnen annehmt". Darauf erwidert [der Verfasser]:

29. Da beide an demselben Orte die Beeinflussung empfangen würden, gäbe es keine Vertheilung.

Da beide, d. h. das gebundene wie das erlöste Selbst, [eurer Theorie zufolge] an demselben Orte, d. h. an dem des Objektes, die Beeinflussung von Seiten des Objektes empfangen würden, [d. h. da, wenn man annähme, dass die Seele selbst nach dem Ort der Objekte wandere, kein Grund vorhanden wäre, warum dies nur die gebundene und nicht auch die erlöste Seele thun sollte], gäbe es keine Vertheilung von Gebunden- und Erlöstsein; das bedeutet: es würde das Gebundensein auch für die erlöste [Seele] gelten [1]).

Mit Bezug darauf erwägt [der Verfasser] einen Einwand:

30. Wenn [er sagt]: „Dies hängt von der unsichtbaren Kraft ab", —

Wenn [jener Heretiker einwendet]: „Obschon [die erlöste Seele] in gleicher Weise [wie die gebundene] mit den Objekten in Berührung tritt, indem sie die Verbindung mit diesen an demselben Ort eingeht, könnte doch die Reception der Beeinflussung einfach von der ‚unsichtbaren Kraft' [des Verdienstes und der Verschuldung] abhängen, [mithin die Beeinflussung nur auf die gebundene Seele wirken, aber nicht auf die erlöste, d. h. von den Fesseln jener unsichtbaren Kraft befreite Seele]". Das ist der Sinn.

[Diesen Einwand] widerlegt [der Verfasser]:

31. Da beide [2]) nicht gleichzeitig sind, besteht zwischen ihnen nicht das Verhältniss des für den andern wirkenden und von dem Wirken betroffenen.

[Von euch Heretikern] wird ja die Momentanität [aller Dinge] angenommen; deshalb kann [für euch], da die beiden, d. h. die handelnde und leidende Seele, nicht gleichzeitig sind, [auch] nicht das Verhältniss des für den andern wirkenden und von dem Wirken betroffenen bestehen; das bedeutet: es kann [für euch] keine an der **leidenden** Seele haftende Beeinflussung von Seiten der Objekte in Folge der an der **handelnden** Seele haftenden ‚unsichtbaren Kraft' [des Verdienstes und der Verschuldung] geben;

---

1) L. *bandhâpattir iti* mit der v. l. und dem MS.

2) Unter den ‚beiden' ist hier nicht mehr, wie man nach dem Zusammenhang meinen könnte, die gebundene und erlöste Seele zu verstehen, sondern die beiden Formen des handelnden (*kartar*) und des leidenden (*bhoktar*), welche nach der Meinung der Buddhisten der **gebundenen** Seele zukommen. Für die Sâṃkhyas ist die Seele nie handelnd, sondern nur leidend (empfindend, recipirend), so lange sie gebunden ist.

[denn auf eurem Standpunkte ist es ja gar nicht ein und dieselbe Seele; kurz: ihr könnt überhaupt nicht von einem späteren Fruchttragen früherer Handlungen, von einer unsichtbaren Kraft, reden].

[Der Verfasser] erwägt einen [neuen] Einwand:

32. Wenn [er sagt: „Das ist] wie bei der zu Gunsten des Sohnes vollzogenen Ceremonie", —

Wie für den Sohn gewirkt wird durch die zu seinen Gunsten vollzogene Ceremonie, welche Sache des Vaters [also eines andern Individuums] ist, könnte doch ebenso die Beeinflussung von Seiten der Objekte [an der leidenden Seele] sich geltend machen in Folge der ‚unsichtbaren Kraft', wenn diese auch an einem andern Substrat [der handelnden Seele nämlich] haftet? Das ist der Sinn [dieses Einwands].

[Der Verfasser] widerlegt [denselben] durch den Nachweis, dass das im Gleichniss ausgesagte [von dem Standpunkte des Einwendenden aus] unrichtig ist:

33. Es giebt ja dort kein beständiges einheitliches Selbst, das durch die vor der Empfängniss vollzogene und andere Ceremonien geweiht werden könnte.[1])

Auch durch die zu Gunsten des Sohnes vollzogene Ceremonie kann von dem Standpunkte jener [Heretiker] für den Sohn nichts gewirkt [d. h. ihm nichts erwiesen] werden. ‚Ja' bedeutet ‚weil'. [Weil] dort, d. h. dem Standpunkte jener entsprechend, von [der Zeit] der Empfängniss bis zur Geburt ein dauerndes einheitliches Selbst nicht existirt, das durch eine Sohn-Ceremonie geweiht werden könnte, um zu den ihm in der Zeit nach der Geburt obliegenden Werken befähigt zu werden; deshalb ist auch das im Gleichniss ausgesagte [für den Standpunkt j e n e r] unrichtig. Das ist der Sinn. Von u n s e r e m Standpunkt aus betrachtet ist aber nicht einmal das Beispiel unrichtig, da unserer Theorie zufolge — wir nehmen ja die Beständigkeit [des Individuums seit dem Zeitpunkte der Empfängniss] an — auch in jenem [Gleichniss das Wirken für den Sohn] mit der ‚unsichtbaren Kraft' ein und dasselbe Substrat hat; denn durch jene unsichtbare Kraft allein, welche durch die Sohn-Ceremonie erzeugt wird und in dem Sohn-Upâdhi [in der ‚Sohnheit'] ruht[2]), wird vermittelst des Sohn-Upâdhi dem Sohn etwas erwiesen. Das ist [unsere] Meinung.

---

1) L. *saṃskriyeta* mit der v. l. und Aph.[3] 35.

2) Dieser Gedanke wird für uns durch ein weltliches Gleichniss verständlicher werden: Ein Mann stirbt mit Hinterlassung von Forderungen oder Schulden, welche sein Sohn einzuziehen oder zu bezahlen hat; der letztere thut dies wegen des Sohn-Upâdhi, wegen der Sohn-Bestimmung oder der ‚Sohnheit'. Es ruht also die nachwirkende Kraft des väterlichen Thuns in dem Sohn-Upâdhi.

[Jetzt] tritt ein anderer Heretiker mit der Ansicht auf: „Auch das Gebundensein ist ja nur momentan; lasst also dasselbe keine bestimmte Ursache oder überhaupt gar keine Ursache haben“:

34. Aus der bekannten Thatsache, dass ein Produkt von beständiger Dauer nicht existirt, folgt die Momentanität.

‚Des Gebundenseins‘ ist zu ergänzen. Der Sinn aber ist [schon in der Einleitung zu diesem Sûtra] erklärt. Um auf denselben die syllogistische Form anzuwenden:

1) Der Gegenstand der Streitfrage, das Gebundensein u. s. w. [d. h. Erlösung, Seele, empirische Welt], ist momentan,

2) weil es existirt;

3) [denn alles, was existirt, ist momentan], wie z. B. die Spitze einer Flamme u. dgl.

Und nicht [darf man sagen]: „Diese Argumentation findet doch auf Töpfe u. dgl. keine Anwendung“ (*vyabhicâra*); denn auch solche Dinge sind mit dem streitigen Gegenstand [völlig] gleichartig [1]). Eben dies ist mit den Worten ausgesagt ‚aus der bekannten Thatsache, dass ein Produkt von beständiger Dauer nicht existirt‘.

[Diesen Einwand] berichtigt [der Verfasser]:

35. Mit nichten! Weil sie durch das Wiedererkennen widerlegt wird.

Mit nichten ist irgend etwas momentan [2]), weil durch das Wiedererkennen, das sich z. B. in der Wahrnehmung äussert „Was ich [vorher] sah, eben dasselbe berühre ich [jetzt]“, die Beständigkeit [der Objekte] erwiesen, mithin die Momentanität widerlegt wird; [also] durch die entgegengesetzte Schlussfolgerung. Das ist der Sinn. D i e s e [Schlussfolgerung lässt sich] in die Form des folgenden [Syllogismus fassen]:

1) Das Gebundensein u. s. w. ist von beständiger Dauer,

2) weil es existirt;

3) [denn alles, was existirt, ist von beständiger Dauer], wie z. B. Töpfe u. dgl.

Da für unsere Meinung sprechende Argumentationen anzuführen sind, lässt sich kein triftiger Einwand gegen dieselbe vorbringen. Auch ist es ein Irrthum unsrer Gegner, der [züngelnden] Flamme und ähnlichen Dingen [z. B. dem zuckenden Blitz] ein nur momentanes Dasein zuzuschreiben; denn sie ziehen dabei die mehreren kurzen Momente, [welche selbst das am schnellsten endende Züngeln der Flamme währt], nicht in Betracht.

---

1) *na ca ‚kshaṇakatva-rûpa-sâdhyâbhâvavati ghaṭâdau sattvaṃ vartata‘ iti çaṅkanîyam | kuto na? | tasyâpi ghaṭâder api pakshena tulyatvât*, P.

2) Tilge *iti çeshaḥ* mit der v. l. und dem MS.

36. Und weil ihr die Schrift und die Logik widerspricht.

Nichts ist momentan, weil die Schlussfolgerung [unsrer Gegner], dass der gesammten aus Ursachen und Wirkungen bestehenden Welt ein nur momentanes Dasein eigen sei, im Widerspruch steht mit Schriftstellen, wie „Seiend nur, o Lieber, war dieses im Anfang“ [Chând. 6. 2. 1], „Nur Finsterniss war dieses im Anfang“ [cf. Maitr. 5. 2], und mit logischen Gründen, welche zum Theil der Schrift zu entnehmen sind, als da wären „Wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende entstehen?“ [Chând. 6. 2. 2]. Das ist der Sinn.

---

37. Und weil das im Gleichniss ausgesagte nicht zutrifft.

Und weil die Momentanität in dem Falle der Flammenspitze u. s. w., der [von den Gegnern im Comm. zu Sûtra 34] als Gleichniss angeführt ist, nicht zutrifft, darf man nicht die Momentanität [der Objekte] erschliessen. Das ist der Sinn.

Ferner würde für die Anhänger der Momentanitäts-Theorie das Verhältniss von Ursache und Wirkung [resp. von materieller Ursache und Produkt] auch in solchen Fällen wie ‚Thon und Topf‘ nicht existiren können, während doch die Giltigkeit [des Causalitätsgesetzes] sich aus der Erwägung ergiebt, dass andernfalls [jede] Thätigkeit und [jedes] Aufgeben der Thätigkeit zwecklos wäre. Dies sagt [der Verfasser in den folgenden Sûtras] aus:

38. Zwischen zwei gleichzeitig entstehenden Dingen besteht nicht das Verhältniss von Ursache und Wirkung.

Soll das Verhältniss von Ursache und Wirkung zwischen zwei gleichzeitigen oder zwei auf einander folgenden Dingen [momentaner Dauer] bestehen? Der erste Theil dieser [Frage] ist mit nein zu beantworten, u. a.[1]) deshalb, weil es keinen Grund giebt, sich für diese Seite der Alternative zu entscheiden.

Dass [aber auch] der zweite Theil ein Nein erfordert, erklärt [der Verfasser im folgenden]:

39. Weil, wenn das frühere vergeht, das spätere nicht [sein] kann.

---

1) *âdi* bedeutet: weil die Schrift sowohl als die Logik dagegen spricht und sich die Annahme durch kein Beispiel belegen lässt. Mahâdeva hat das *âdi* beseitigt und dafür gesetzt: *ghaṭârthino mṛd-âdi-pravṛtty-anupapatteç ca*, s. Aph.[3] 41.

Auch weil zu der Zeit, da das frühere, d. h. die Ursache, vergeht, das spätere, d. h. die Wirkung [oder das Produkt], nicht entstehen kann, ist für die Momentanitätstheorie kein Causalzusammenhang möglich; denn ein Produkt erkennt man nur daran, dass es in der materiellen Ursache enthalten [d. h. mit dieser substantiell identisch] ist. Das ist der Sinn.

Mit Bezug auf die materielle Ursache bringt [der Verfasser] noch einen Widerlegungsgrund vor:

40. Auch deshalb nicht, weil, wenn das eine existirt, dieses mit dem andern nicht vereinbar ist, wegen des Sichausschliessens in beiderlei Art.

Auch deshalb, weil [von jenem Standpunkte aus] zu der Zeit, da das frühere [d. h. die Ursache] existirt, keine Verbindung mit dem späteren [d. h. dem Produkt] vorliegt, ist [für die Momentanitätstheorie] kein Causalzusammenhang möglich — ,wegen des Sichausschliessens in beiderlei Art'; d. h. da [in dem Falle Ursache und Produkt] sich gegenseitig ausschliessen, sowohl wenn man das Verhältniss von der positiven (*anvaya*) als auch wenn man es von der negativen Seite ansieht (*vyatireka*). Das ist der Sinn. Denn den Causalzusammenhang von Material und Produkt fasst man durch positive und negative Betrachtungsweise so auf: „Wenn das Produkt entsteht, dann ist das Material da" und „wenn das Material nicht da ist, dann entsteht das Produkt nicht". Wenn nun [die zweite Seite der obigen Alternative gelten und] die beiden [materielle Ursache und Produkt] auf einander folgen sollen, müssen sie sich, da nach der Theorie jener (*tatra*) [alles] momentan ist, als verschiedenen Zeiten angehörig gegenseitig ausschliessen, ob man die Sachlage von der positiven oder von der negativen Seite betrachtet. Daraus ergiebt sich, dass [für unsre Gegner] kein Causalzusammenhang existiren kann.

„[Muss man denn die Coexistenz von materieller Ursache und Produkt als für den Causalzusammenhang wesentlich ansehn, und] könnte nicht die causa materialis ebenso wie die causa efficiens lediglich wegen der Priorität Ursache sein?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

41. Wenn es lediglich die Priorität wäre, gäbe es kein Gesetz.

Und wenn man [der materiellen Ursache] lediglich die Priorität einräumt, giebt es kein Gesetz, nach dem dies [und jenes als causa] materialis [und nicht als efficiens] zu bestimmen ist, weil die [blosse] Priorität ja in gleicher Weise auch den causae efficientes zukommt; [und] der ganzen Welt ist doch der Unterschied von causa materialis und efficiens bekannt. Das ist der Sinn.

Andere Ḥeretiker [die buddhistischen Vijñânavâdins, auch Yogâcâras genannt], aber sagen: „Da ausser dem Denken kein anderes Ding existirt, ist auch das Gebundensein[1]) wie die Gegenstände des Traumes; deshalb ist es absolut illusorisch, es giebt also keine Ursache für dasselbe". Diese Ansicht weist [der Verfasser] zurück:

42. Nicht das Denken allein existirt, weil die Aussendinge wahrgenommen werden.

Das Denken ist nicht das einzig reale Princip, weil sich durch die Wahrnehmung ergiebt, dass die Aussendinge ebenso wie das Denken existiren. Das ist der Sinn.

„Es ist aber doch [wenden die Vijñânavâdins weiter ein] die Wahrnehmung der Aussendinge dadurch zu widerlegen, dass man aus den Beispielen der Traumbilder u. s. w.[2]) schliesst, dass [die Aussendinge] illusorisch sind und zwar deshalb, weil sie sinnlich wahrgenommen werden,[3]) — eine Reflexion, die den Vorzug der Einfachheit für sich hat[4]). Dafür [dass die Aussendinge illusorisch sind] habt ihr [Sâṃkhyas] auch Belege aus der Schrift und Tradition, [aus der ersteren] z. B. „Denn Denken ist dieses alles" [Nṛs. Tâp. 2. 1. 7, 8, aus der letzteren] z. B.

„Deshalb ist allein das Denken, nicht [aber] die Erscheinungswelt und nicht der Kreislauf des Lebens".[5])"

Diesen Einwand beantwortet [der Verfasser] mit einem weiteren Widerlegungsgrund:

43. Dann [ergäbe sich], weil, wenn dieses nicht wäre, [auch] jenes nicht sein könnte, das Nichts.

Dann, wenn die Aussendinge nicht wären, ergäbe sich nur das Nichts, nicht aber auch das Denken als existirend. Warum? ‚Weil, wenn dieses nicht wäre, [auch] jenes nicht sein könnte'; d. h. weil, wenn die Aussendinge nicht wären, sich auch das Denken als nichtexistirend ergeben müsste; denn [falls die Wahrnehmung

---

1) Tilge *vijñâna-mâtram* mit Aph.[3] 45 und dem MS.

2) *âdi* bedeutet: der falschen Auffassung, vermöge deren man z. B. einen Strick für eine Schlange hält (*rajju-sarpa*) oder Perlmutter für Silber (*çukti-rajata*).

3) In der Form eines Syllogismus: 1) *prapañco mithyâ* (*anumâna*), 2) *dṛçyatvât* (*hetu*), 3) *svapnâdivat* (*dṛshṭânta*).

4) Hier besteht die Einfachheit der Erklärung (*lâghava*), welche die Vijñânavâdins für sich in Anspruch nehmen, darin, dass sämmtliche Vorstellungen nach der Analogie der Traumbilder, welche alle Systeme als zum Denken (*vijñâna*) gehörig betrachten, unter den einen Begriff des Denkens gebracht werden. Nach der Meinung der Vijñânavâdins ist die Auffassung, dass die Bilder, welche der Geist von den Aussendingen empfängt, etwas verschiedenes seien, eine unnütze Complication (*gaurava*).

5) Dieser Halbvers, der als aus dem Liṅgapurâṇa stammend von Çaṅkara in der Einleitung zum Comm. zur Çvetâçvatara Upanishad angeführt wird, ist in Hall's Text durch den Druck nicht als metrisch gekennzeichnet.

keinen Beweis für die Existenz der wahrgenommenen Objekte lieferte], hätten wir zu schliessen, dass auch die Wahrnehmung des Denkens ebenso wie die Wahrnehmung der Aussendinge ein unreales Objekt habe; [zweitens] findet sich [auf Grund der Annahme, dass nur das Denken Realität besitze], durchaus kein Beweis für die Existenz des Denkens; und ebenso sind die [von den Vijñânavâdins] für die Existenz des Denkens [vorgebrachten] Beweismittel abzulehnen, weil sie unter den Begriff der Aussendinge fallen [also nach der Theorie jener nicht vorhanden sind]. Das ist der Sinn. Wenn [uns nun die Vijñânavâdins einwenden]: „Da kein Mensch die Existenz der Vorstellung bestreitet, ist für dieselbe gar kein Beweismittel erforderlich", [so erwidern wir: Das ist] nicht [richtig]; denn die [Çûnyavâdins, d. h.] die Anhänger der Lehre vom Nichts bestreiten sie. Wenn [sie uns weiter einwenden]: „Ein Ding wird doch auch durch nichtseiende Beweismittel als real dargethan, weil ja nur die Nichtwiderlegbarkeit des Objekts den Beweis für die Existenz desselben liefert, nicht aber die absolute Realität der Beweismittel", [so erwidern wir aufs neue: Das ist] nicht [richtig]; denn, wenn das so wäre, würde es wegen der Leichtigkeit, mit der nichtseiende Beweismittel überall zu haben sind, unnöthig sein, nach [wirklichen] Beweismitteln für irgend ein Objekt zu suchen. Wenn [sie ferner einwenden]: „Auch unter dem Nichtseienden ist [einigem, d. h.] den Beweismitteln und den anderen [logischen Begriffen: Schlussfolgerung, Grund, Zweifel u. s. f.] eine [Art von Existenz] zuzuschreiben, nämlich was man landläufig Existenz nennt (*vyâvahârika-sattva*) [1]", [so erwidern wir]: Jetzt kommt ihr uns auf unserm Wege entgegen! Was aber ist dieses landläufig [Existenz] genannte? Wenn ihr damit ‚das der Veränderung Unterliegen' meint, dann wird auch von uns eine ebensolche Existenz den Mitteln zugeschrieben, welche das zu erkennende erkennen lehren; denn wir leugnen, dass die empirische Welt, [zu der doch auch die Erkenntniss- und Beweismittel gehören], auf gleicher Stufe z. B. mit dem Silber stehe, für welches in Folge einer falschen Auffassung Perlmutter gehalten, [oder mit der Schlange, für welche irrthümlich ein Strick angesehen] wird. Wenn ihr aber damit nur ‚das Vorgestelltwerden' meint, dann gilt dasselbe [2], [d. h. dann gebührt auch nach unsrer Meinung eine solche Existenz den Erkenntniss- und Beweismitteln], weil gerade durch so beschaffene Mittel auch die Aussendinge als real erwiesen werden. Die [von den Vijñânavâdins] aber [versuchte] Widerlegung [der empirischen Welt] vermittelst einer so willkürlichen [3]) und [nach ihrer Ansicht]

---

1) Wogegen anderem absolute Nichtexistenz (*pâramârthikâsattva*) zukommt, wie dem Hasenhorn, dem Manneshorn, der Blume in der Luft, dem Sohn der Unfruchtbaren u. s. w.

2) Denke hinter *tadâpi* eine kleine Interpunktion.

3) *yathâ-kathaṃcid anumânena* = *svakapola-kalpitenânumânena*, wie die Pandits zu sagen pflegen.

durch die Einfachheit der Anschauung [1]) unterstützten Argumentation lässt sich in gleicher Weise auch auf das Denken anwenden. Hiermit ist auch die Meinung der modernen Pseudo-Vedantisten [2]) widerlegt, weil die Theorie derselben und die Art, wie diese von ihnen vertheidigt wird (*yoga-kshema*), ganz der Lehre der Vijñânavâdins gleichkommt. Die Schrift- und Traditionsstellen aber, welche die Wirklichkeit nur des Denkens lehren, wollen den Aussendingen allein die absolute Existenz, d. h. die Unveränderlichkeit absprechen, nicht aber auch das was man landläufig Existenz nennt, d. h. das der Veränderung Unterliegen. Denn z. B. aus den folgenden zwei Versen des Vishṇupurâṇa lernen wir, dass das der Veränderung Unterliegen als Nichtsein gilt:

„Was aber auch in der Folgezeit kein anderes, durch Veränderung oder irgend eine sonstige Ursache [3]) bedingtes Wesen annimmt, das ist das reale, o König; und was ist dieses? [V. P. 2. 13. 96].

Diejenigen Dinge, welche im täglichen Leben ‚König', ‚Soldat' u. s. w. heissen [4]) und was sonst der Art es giebt, die, o König, sind in dieser Weise nicht real, [sondern] durch den Willen bestehend". [V. P. 2. 13. 95].

‚Durch den Willen bestehend' bedeutet: durch den Willen Gottes oder [auch eines Yogin] geschaffen. Deshalb [d. h. der Deutung zufolge, welche wir den Schriftstellen gaben, die nur dem Denken Realität zuschreiben] hat man die folgende Stelle des Vishṇupurâṇa so aufzufassen, dass von Vishṇu in der Gestalt des Mâyâmoha mit den Worten:

„Erfahret, dass alles dieses aus Denken besteht". [V. P. 3. 18. 17].

u. s. w. auch den Dämonen nichts anderes als die Wahrheit gelehrt wurde, dass jene aber, weil sie [zu der richtigen Erkenntniss] nicht befähigt waren, und wegen anderer Fehler den Sinn in verkehrter Weise auffassten und deshalb Vijñânavâdin-Heretiker wurden [5]). Alles dieses ist von uns im Commentar zur Brahmamîmâṃsâ bei Gelegenheit der Widerlegung der illusionistischen Theorie ausführlich erörtert worden.

„Demzufolge (*evam*) sei das Nichts die einzige Realität; dann ist erst recht [6]) das Forschen nach den Ursachen des Gebunden-

1) S. Anm. 4 auf S. 46.

2) Die sich nach Vijñânabhikshu's Auffassung von den buddhistischen Vijñânavâdins nur dadurch unterscheiden, dass sie neben dem Denken noch das Nichtwissen (*avidyâ*) anerkennen.

3) D. h. sei es durch die Veränderung, den Pariṇâma der Sâṃkhyas, den Vivarta der Vedântins oder den Ârambha der Naiyâyikas bedingt. Die Ausgabe des V.P. liest °*saṃbhûtam*.

4) Die Ausgabe des VP. hat *yac ca râja-bhaṭâtmakam*.

5) Im Vishṇupurâṇa aber trägt die Lehrthätigkeit Vishṇu's bei den Dämonen keineswegs den Charakter der Aufrichtigkeit, welchen Vijñânabhikshu derselben beilegt, was für die Beurtheilung unsers Autors und seines Werkes nicht unwichtig ist. Zur Sache vgl. Wilson's Uebersetzung des Vishṇupurâṇa III. 210 Anm.

6) D. h. mit noch mehr Grund, als die Vijñânavâdins in der Einleitung zu Sûtra 42 für sich anführen konnten.

seins überflüssig, da dieses absolut nichtig (*tuccha*) ist". Mit diesem Einwand tritt jetzt der Matador der Heretiker [der die buddhistische Sekte der Mâdhyamikas repräsentirt] gegen uns auf:

44. Das Nichts ist die Realität; das Seiende vergeht, da Vergänglichkeit die Eigenart der Dinge ist.

Das Nichts ist die einzige Realität, weil alles Seiende schlechthin vergeht, und was vergeht illusorisch ist wie die Traumbilder. Deshalb hat, da der Anfang und das Ende aller Dinge nichts anderes als das Nichtsein ist, in der Mitte das Gebundensein und [die Erscheinungswelt] momentanes Dasein, ist [mithin] trughaft [1]), nicht wirklich. Was könnte also gebunden werden und wodurch? Dies ist die Meinung [der Mâdhyamikas oder Çûnyavâdins]. Als Grund für die Vergänglichkeit des Seienden [wird von ihnen angeführt]: ‚Da Vergänglichkeit die Eigenart der Dinge ist', d. h. da Vergänglichkeit das Wesen der Dinge ist. Kein Ding aber besteht, wenn es sein Wesen aufgiebt. Das ist der Sinn.

[Diese heretische Theorie] widerlegt [der Verfasser]:

45. Das ist ein einfaches Absprechen thörichter Leute.

Dass aus dem Begriffe der Existenz der der Vergänglichkeit folge, ist ein einfaches Absprechen thörichter Leute, d. h. nur eine unwahre Behauptung; denn diejenigen Dinge, welche nicht aus Theilen bestehen, können nicht zu Grunde gehen, weil keine Ursache für ihr Zugrundegehen vorhanden ist; und auch [der Satz], dass die Produkte vergehen, ist nicht richtig, da aus einer solchen Wahrnehmung wie ‚der Topf ist dahin [d. h. in Stücke gegangen]', die ganz auf der gleichen Stufe mit der Wahrnehmung ‚der Topf ist abgenutzt' steht, nur folgt, dass für den Topf, den wir als Beispiel gewählt (*âdi*), der Zustand gilt, welcher Vergangenheit heisst. Und wenn ihr zugebt, dass Nichtmanifestirtsein Vergangensein eines Produktes bedeutet, schliesst ihr euch einfach unsrer Meinung an. Ferner kann auch bei eurer Annahme, dass Vergehen das wahre Wesen der empirischen Welt sei, eben das Vergehen des Gebundenseins das Ziel der Seele sein. Ein andrer Ausleger [2]) aber erklärt: „Der Satz ‚das Nichts ist die Realität' ist nur ein tadelnswerther Ausspruch unwissender Leute, eine Begründung aber für denselben giebt es nicht; denn er wird als unhaltbar erwiesen durch das Dilemma, ob es ein Beweismittel [für das Nichts] giebt oder nicht. Wenn jene [nämlich] ein Be-

---

1) Verbessere *sâṃvṛtikam* und vgl. Anm. 1 auf S. 35.

2) Das folgende Citat habe ich leider nicht verificiren können. Râmmiçra meinte, dass unter dem *kaçcit* auch hier, wie sonst einige Male in dem Buche, Vâcaspatimiçra zu verstehen sei; doch stammt die obige Stelle nicht aus dem Commentare desselben zur Sâṃkhyakârikâ.

weismittel für das Nichts [als vorhanden] annehmen, ist durch eben dieses der Begriff des Nichts aufgehoben; wenn sie [ein solches] nicht annehmen, stellt sich wegen des Nichtvorhandenseins eines Beweismittels die Constatirung des Nichts als unrichtig heraus. Und wenn [sie sagen sollten: ‚Das Nichts] ist durch sich selbst evident', müsste von demselben geistige Natur u. s. w. ausgesagt werden [1])". Und man darf nicht behaupten, dass auch von der Schrift und Tradition das Nichts als das wirkliche gelehrt werde, wenn [die erstere] sagt:

> „Kein Untergang und kein Entstehen ist, kein Gebundener und kein nach den übernatürlichen Kräften trachtender [2]), kein nach Erlösung verlangender und kein Erlöster; das ist die höchste Wahrheit." [Gauḍ. Mâṇḍ. K. 2. 32, Brahmabindûpanishad 10 | [3])

und [die letztere]:

> „[Die Versenkung], in der das völlige, auf keiner Grundlage ruhende Nichts für das Wesen [der Dinge] gehalten wird, heisst die Versenkung in das Nichtsein (*abhâva-yoga*), durch welche [der Yogin] das Selbst erschaut";

denn in solchen Schriftstellen ist nur der Nicht-Untergang u. s. w. der Seelen als wirklich gemeint, da in den [jenem Upanishad-Citat] vorangehenden und nachfolgenden Sätzen nur von der Seele die Rede ist; und in derartigen Traditionsstellen wird nur gelehrt, dass allein das unendliche aethergleiche Gebiet des Geistes, in dem alles [andere] aufgegangen, wirklich sei [4]). [Jene Traditionsstelle] nämlich ist gleichbedeutend mit solchen Aussprüchen [5]) wie:

> „Der Yogin, dessen innerer Sinn in den Aether dahingegangen [d. h. von äusseren Eindrücken unbeeinflusst] ist [6]), der die drei Welten für luftartig und seinen eignen Leib für dunstgleich hält, wird Brahman genannt";

Denn die Worte ‚Aether' (*âkâça*) und ‚Nichts, Leere' (*çûnya*) [in dem obigen Verse] sind [als] Synonyma [gebraucht]. Unter (*manas*), dem ‚inneren Sinn' [7]), ist [in dem letzten Verse] das gesammte Innenorgan zu verstehen, d. h. das ‚grosse Princip' [i. e. das Ur-

---

1) Denn nur der Geist, das Denken (*cit*) ist durch sich selbst evident (*svataḥ siddha*, *svayaṃ-prakâça*). *Yadi çûnyaṃ svataḥ siddhaṃ bhavet, tadâ cidrûpaṃ syât, yasmât svataḥ siddhâ jagati cid evâ 'sti*, P. Das *âdi* bedeutet: und es müsste die Qualitäten haben, welche der Geist in der empirischen Existenz annimmt: *icchâ, dvesha, kṛti, dharma, adharma* u. s. f.

2) S. v. a. Yogin; *sâdhakaḥ* = *siddhy-artham upâyânushṭhâtâ*, P.

3) Vgl. die Varianten bei Weber, Ind. Stud. II. 61 und in der Ausgabe der Âtharvaṇa Upanishads S. 19 (Bibl. Ind.).

4) *yatrâ 'kâça-sadṛça-cinmaṇḍale viçvaṃ* (= *prakṛti-vargaḥ*) *vilînam asti, tasyai 'va cidâkâçasya tattvate 'ty eva pratipâdyate*, P.

5) Nach Râmmiçra stammt der nachfolgende Çloka wahrscheinlich aus dem Yogavâsishṭha.

6) Es ist *viyad-gâmi-manâ* als Compositum zu verbessern.

7) Trenne *mano* von dem Compositum ab und denke eine kleine Interpunktion hinter *antaḥkaraṇam*.

theilsorgan, *buddhi*] und die [beiden] anderen [nämlich das Subjektivirungsorgan, *ahamkâra*, und das Wahrnehmungsorgan, *manas*]; ‚in den Aether dahingegangen‘ bedeutet ‚in dem unendlichen äthergleichen Gebiet des Geistes aufgegangen‘.

[Der Verfasser] bringt einen weiteren Widerlegungsgrund vor:

46. Auch deshalb ist es so mit dieser [Theorie], weil sie dasselbe Schicksal hat wie die beiden [andern].

Auch deshalb, weil sie dasselbe Schicksal hat wie die beiden [andern] Theorien, von denen die eine die Momentanität der Aussendinge, die andere [die alleinige Existenz] des Denkens lehrt, d. h. weil auf sie die gleichen Widerlegungsgründe anzuwenden sind, ist diese Theorie [des Nichts] hinfällig; so ist zu ergänzen. Denn der Grund, mit welchem [in Sûtra 35] die Momentanitätstheorie widerlegt wurde, dass nämlich die Thatsache der Wiedererkennung mit derselben unvereinbar sei, und die andern [in Sûtra 36 angeführten Gründe] finden auch auf die Lehre vom Nichts in der gleichen Weise Anwendung. Ebenso gilt auch der Grund, mit welchem [in Sûtra 42] die Theorie [von der alleinigen Existenz] des Denkens widerlegt wurde, die Wahrnehmung der Aussendinge nämlich, und ähnliche [Gründe, z. B. der Mangel an Beweismitteln, auf Grund deren die empirische Welt hinweggeleugnet werden könnte], in gleicher Art auch gegen die in Rede stehende Theorie (*atra*). Das ist der Sinn.

Auch die folgende Meinung, welche gleichfalls von jenen [Mâdhyamikas] vorgebracht wird, nämlich: „Lasst doch das Nichts deshalb Ziel der Seele sein, weil es [entweder unmittelbar] das Aufhören des Schmerzes oder das Mittel dazu bedeutet“, bezeichnet [der Verfasser] als unmöglich:

47. In beiderlei Art kann es nicht Ziel der Seele sein.

‚In beiderlei Art‘, d. h. weder unmittelbar noch mittelbar, kann das Nichts das Ziel der Seele sein, weil die Freude und die ähnlichen [Zustände, welche von der empirischen Seele erstrebt werden], nur dann Ziel derselben sein können, wenn sie in ihr haften, und weil ihr [Mâdhyamikas] ja gar keine beständige Seele anerkennt, [welche der Behälter der Freude u. s. w. sein könnte]. Das ist der Sinn.

Damit sind die Ansichten der Heretiker in Bezug auf die Ursachen des Gebundenseins abgethan. Jetzt werden die andern widerlegt, welche ausser den bisher zurückgewiesenen noch übrig sind, nämlich auch die von Orthodoxen angenommenen Ursachen des Gebundenseins:

48. Nicht aus irgend einer Art von Wandern.

‚[Folgt] das Gebundensein' ist hinzuzudenken, weil davon die Rede ist. Auch nicht aus irgend einer Art von Wandern, wie z. B. [1]) aus dem Eintritt in den Körper, stammt das Gebundensein der Seele. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] giebt den Grund dafür an:

49. Weil dieses für etwas bewegungsloses unmöglich ist.

Weil das Wandern für die bewegungslose, weil allgegenwärtige Seele unmöglich ist. Das ist der Sinn.

„Da wir aus der Schrift und Tradition lernen, dass [die Seele] aus dieser in jene Welt wandert und [aus jener in diese] zurückgekehrt, müsst ihr die Seele aber doch begrenzt sein lassen? So sagt ja auch die Schrift u. a.:

„Daumengross ist die Seele, das innere Selbst." [Kaṭh. 6. 17; Çvet. 3. 13]"

Diesen Einwand weist [der Verfasser] zurück:

50. Wenn sie körperlich wäre wie Töpfe u. dgl., müssten dieselben Bedingungen [für sie] gelten, und darin läge ein Widerspruch gegen unsere Lehre.

Und wenn man annähme, dass die Seele wie Töpfe u. dgl. körperlich, d. h. begrenzt wäre, dann würde sie aus Theilen bestehen, vergänglich sein u. s. w. [d. h. zu einer gewissen Zeit entstehen und einen bestimmten Umfang haben], mithin müssten für sie dieselben Bedingungen gelten wie für Töpfe u. dgl., und darin läge ein Widerspruch gegen unsere Lehre. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] erklärt nun, in welchem Sinne die Schrift von dem Wandern [der Seele] spricht:

51. Auch spricht die Schrift von dem Wandern [nur] wegen der Verbindung mit dem Upâdhi, vergleichbar dem [Fall mit dem] Raum.

Und wo auch die Schrift mit Bezug auf die Seele von einem Wandern spricht, da ist sie nach Massgabe der für die Allgegenwart [der Seele] zeugenden Schriftstellen, Traditionsstellen und logischen Gründe [so] zu verstehen, [dass die Bewegung von der Seele ausgesagt ist] nur wegen ihrer Verbindung mit dem Upâdhi [d. h. mit dem inneren Leibe, *liṅga-çarîra*], geradeso wie dem Raum [nur dann Bewegung zugeschrieben wird, wenn er mit einem Upâdhi,

---

1) *âdi* = *deçântara-gamanât*, P.

z. B. mit einem Topf, verbunden ist]. Den Beweis dafür liefert [also, wie eben gesagt, erstens] die Schrift, z. B. an folgenden Stellen:

„Wie der Raum, der in einem Topfe eingeschlossen ist, [nach der allgemeinen Vorstellung sich bewegt], wenn man den Topf trägt, während [in Wahrheit doch nur] der Topf getragen wird und nicht der Raum, ebenso ist's mit der dem [unendlichen] Raum vergleichbaren Seele." [Brahmabindûpanishad 13] [1])

„Denn nur [weil sie] mit den Qualitäten des Innenorgans und des Körpers [2]) [in Verbindung steht], erscheint [die Seele] auf dem niederen Standpunkt (*avara*) klein wie die Spitze einer Ahle" [3]). [Çvet. 5. 8];

[zweitens] die Tradition z. B. an der Stelle:

„Ewig ist sie, allgegenwärtig, beständig". [Bhag. 2. 24];

und [drittens] folgende logische Begründung: Wenn [die Seele] von mittlerer [begrenzter] Ausdehnung [4]) wäre, müsste sie aus Theilen bestehen, mithin vergänglich sein; und wenn sie ein Atom wäre, liesse sich die Thatsache der den [ganzen] Körper durchdringenden [d. h. an jedem Theile des Körpers wahrnehmbaren] Empfindung nicht erklären, und ebenso wenig [*âdi*: die Erschauung der Seele, die zur Zeit der unterscheidenden Erkenntniss eintritt; denn ein Atom ist unsichtbar], — eine Begründung, die sich noch weiter ausführen lässt [5]) (*âdi*). In solchen Traditionsstellen wie:

„Die Materie [in der Form des Innenorgans] vollbringt die Werke, welche sich in erwünschten und unerwünschten Früchten äussern, und die Materie, die nach Belieben durch die drei Welten wandert, geniesst dieselben auch". [Mbh. 12, 11307 b und 11308 a]

---

1) Vgl. die Varianten in der Ausgabe der Âtharvaṇa Up. S. 19 (Bibl. Ind.).

2) Vgl. die Anm. 2 auf S. 32. — Vijñâna's Text dieses Citats weicht von dem der Upan. darin ab, dass der letztere *'py* anstatt *hy* bietet.

3) D. h. zur Zeit des Gebundenseins denkt man, dass die Seele ein kleines Etwas im eignen Leibe sei, während dieselbe an sich (auf dem höheren Standpunkt, als *para âtman*) alldurchdringend ist.

4) Dem Atom (*paramâṇu*) gegenüber steht das ‚ausgedehnte', und dieses zerfällt in dasjenige, dem unendliche Ausdehnung eigen ist (*parama-mahat*, d. h. Seelen, Materie, Aether oder Raum, Zeit) und dasjenige, dem mittlere oder begrenzte Ausdehnung zukommt (*madhyama-parimâṇa*, *paricchinna-parimâṇa*, d. h. die Objekte der Erscheinungswelt oder nach dem unvermeidlichen Beispiel: Töpfe u. dgl.)

5) Und zwar in der verschiedensten Art und Weise, wofür ich zwei Beispiele geben will. Die Allgegenwart der Seele folgt für den Inder schon aus dem einfachen Genusse einer Frucht; denn die unsichtbare Kraft (das *adṛshṭa*) meiner früheren guten Werke ist die causa efficiens für das Wachsen des Baumes, dessen Früchte ich esse, und für das Heranreifen dieser Früchte, während die Kraft der Natur (*prakṛti-çakti*), die den Baum und die Früchte wachsen lässt, die causa materialis ist. Mein Âtman steht also mit dem Baume, ebenso wie mit unendlich vielen ähnlichen Dingen, in einer Verbindung (*saṃbandha*), kann mithin kein Atom sein. Einen mythologischen Grund liefert der Ṛshi Saubhari, der seine 60,000 Leiber gleichzeitig nicht hätte annehmen können, wenn sein Âtman nicht von einer Ausdehnung gewesen wäre, die ihn befähigt hätte mit allen diesen Leibern in Verbindung zu treten.

wird deshalb ausdrücklich nur der Materie das Wandern, d. h. die Bewegung, zugeschrieben.

---

52. Auch nicht durch das Werk, weil dieses ihr nicht angehört.

Auch nicht durch das Werk, d. h. durch die unsichtbare Kraft desselben, entsteht unmittelbar das Gebundensein der Seele. Warum [nicht]? Weil dieses der Seele nicht angehört. Das ist der Sinn. — Oben [in Sûtra 16] war [die Ansicht] widerlegt worden, dass das Gebundensein durch das Werk, d. h. durch die Ausübung von vorgeschriebenem und verbotenem, entstehe; hier aber [wird negirt, dass es hervorgerufen werde] durch die aus jenem [Werke] entspringende unsichtbare Kraft; es liegt also [wenn auch kein Unterschied des Ausdrucks, so doch] ein sachlicher Unterschied, also keine müssige Widerholung vor.

„Mag doch das Gebundensein des einen [d. h. der Seele] durch die unsichtbare Kraft [1]) entstehen, wenn diese auch einem andern [d. h. dem Innenorgan] angehört." Mit Bezug auf diesen [Einwand] erklärt [der Verfasser]:

53. Es läge eine zu weit gehende Uebertragung vor, wenn sie verschiedenen angehörten.

Wenn das Gebundensein und die Ursache desselben verschiedenen angehörten, läge eine zu weit gehende Uebertragung vor, d. h. würde das Gebundensein auch für die erlöste Seele gelten können. Das ist der Sinn.

Wozu noch weiterer Worte? Das Gebundensein der Seele kann weder aus den [bisher aufgestellten Ursachen] entstehen, von dem Wesen [der Seele, Sûtra 7] an bis zu dem Werk [Sûtra 52], noch aus irgend einer andern [ähnlichen Ursache], weil die Schrift dagegen spricht. Diesen allgemeinen Widerlegungsgrund bringt [der Verfasser im folgenden Sûtra] vor:

54. Auch spricht dagegen schliesslich die Schrift, welche [die Seele] für qualitätlos u. s. w. erklärt.

Dagegen, dass das Gebundensein der Seele nicht Upâdhi-artig sei, spricht auch die Schrift an solchen Stellen wie:

> „Der Zuschauer, der Erkenner, der für sich seiende (*kevala*), qualitätlose." [Çvet. 6. 11]

Das ist der Sinn. Das Wort ‚schliesslich' (*iti*) zeigt an, dass die Prüfung der [aufgestellten] Ursachen des Gebundenseins zu Ende ist.

---

1) Füge *adṛshṭena* hinter *dharmeṇâpi* ein mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 55, Anm. 3.

Da nun so durch die Reihe der Sûtras [1]) von „Nicht . . . eines, der seinem Wesen nach gebunden ist, ...“ [I. 7] an [alle] anderen [Behauptungen] widerlegt sind, ist festgestellt, dass allein die Verbindung von Materie und Seele die unmittelbare Ursache des Gebundenseins ist. Dagegen wird folgender Einwand erhoben: „Wie kommt es denn aber, dass nicht auch die Verbindung der Seele [2]) mit der Materie von den [nämlichen] verschiedenartigen Voraussetzungen (*vikalpa*) betroffen [eigentlich ‚angefressen‘] wird [wie oben das Gebundensein], dass nämlich [diese Verbindung der Seele] wesentlich sei u. s. f.? Denn wenn diese Verbindung [der Seele] wesentlich oder durch die Zeit u. s. w. [d. h. durch den Raum, den Zustand, das Werk, das Nichtwissen, die unsichtbare Kraft] veranlasst wäre, würden ja [alle früher von euch gegen die Opponenten vorgebrachten] Widerlegungsgründe, ‚dass das Gebundensein dann auch für die erlöste [Seele] gelten müsste‘ u. s. w. in ganz entsprechender Weise [auf euch Sâṃkhyas] ebenso Anwendung finden“. Diesen Einwand beseitigt [der Verfasser]:

55. Auch [3]) die Verbindung mit jener folgt aus der Nichtunterscheidung [4]); [deshalb] finden sie nicht ebenso Anwendung.

Auch die oben [im Commentar zu Sûtra 19] beschriebene Verbindung der Seele mit jener [d. h. der Materie] folgt aus der Nichtunterscheidung; denn nur in Folge der zu beschreibenden Nichtunterscheidung als der Veranlassung besteht [diese] Verbindung. Deshalb finden die [früher] vorgebrachten Widerlegungsgründe nicht ebenso [auf uns] Anwendung. Das ist der Sinn. Diese Nichtunterscheidung nun findet sich nicht bei den Erlösten, und deshalb giebt es für diese keine neue Verbindung [mit der Materie]. Wenn [uns nun eingewendet wird]: „Die Nichtunterscheidung kann doch hier nicht die Ueberzeugung von der Iden-

---

1) Die Verbesserung *pratarçakena* in Aph.[3] 57, Anm. 2, erledigt sich durch meine Anm. 2 auf S. 21.

2) Ergänze zu *purushe: vartamânaḥ*, wie auch sonst, wo der Locativ unserm Sprachgefühl nicht recht entspricht.

3) Durch das *api* wird *tad-yogo* in Parallelismus mit allen Begriffen von *svabhâva* (Sûtra 7) bis *karman* (Sûtra 52) gesetzt. Um den Text unseres Sûtra nach indischer Weise zu erklären, kann man sagen: die Worte *tad-yogo 'pi* bilden den Pûrvapaksha und der Rest die Antwort auf denselben.

4) Die Uebersetzung dieses Satzes in Aph.[3] ist ganz verdreht. In dem Comm. auf S. 58, Anm. 1 wäre eine starke Interpunktion hinter *'py avivekân* zu setzen, wenn diese Erklärung überhaupt aus einem der indischen Commentare stammte. In der That ist der Text aber, wie auch sonst nicht selten, einfach von Ballantyne's Pandit gemacht; denn Mahâdeva liest: *prakṛti-saṃyogo 'py avivekât | ato na samânatvaṃ doshasya | muktasyâ* (oder *mukte*) *'vivekâbhâvân na punaḥ saṃyogo bhavatî 'ty arthaḥ*, und Nâgeça: *vakshyamâṇâd avivekân nimittât saṃyoga iti na doshâṇâṃ samatvam ity arthaḥ | sa câ 'viveko mukteshu nâ 'stî 'ti na punaḥ saṃyogaḥ*. Vgl. übrigens Aph.[3] 83, Anm.

tität (*abheda*) der Seelen mit der Materie sein; denn [die Nichtunterscheidung ist ja die Ursache der Verbindung beider; die Ueberzeugung von der Identität der Seelen und der Materie] kann [also] nicht vor der [durch eben jene Nichtunterscheidung erst hervorgerufenen] Verbindung existiren. Vielmehr [kann die Nichtunterscheidung] nur priore Nichtexistenz der Unterscheidung oder eine Anlage (*vâsanâ*) des Denkens [sein], die man Nichtunterscheidung [1]) nennt. Dieses beides aber wäre nicht der Seele eigen, sondern lediglich dem Innenorgan; und deshalb ist doch [gegen euch Sâṃkhyas] derselbe Widerlegungsgrund vorzubringen, [den ihr gegen eure Gegner angewendet], nämlich dass ihr euch einer zu weit gehenden Uebertragung (*atiprasaṅga*) schuldig macht, indem ihr durch etwas einem Dinge angehöriges eine Verbindung an einem andern (*anyatra*) hervorgerufen werden lasst", — [so erwidern wir darauf]: Mit nichten steht es so! denn die Nichtunterscheidung gehört der Seele an wegen der Verbindung ‚Objektsein', [d. h. die Nichtunterscheidung gehört insofern der Seele an, als sie, ebenso wie alle anderen Qualitäten des Innenorgans, nur um der Seele willen da ist, d. h. als Objekt derselben angesehen werden muss]. Demnach besteht [für uns] folgende Vertheilung (*vyavasthâ*): Welchem ihrer Herren, d. h. welcher Seele, die Materie in der Form des Innenorgans ihre Gestalt noch nicht gezeigt hat, weil sie nämlich von ihr getrennt war [2]), mit dieser (*tatra*) Seele verbindet sie sich in der Form von deren Innenorgan zu dem Zwecke, derselben ihr Gebahren zu zeigen. Darum liegt [auf unsrer Seite der Fehler] einer zu weit gehenden Uebertragung nicht vor. Das wird in Kârikâ [21 mit folgenden Worten] gelehrt:

„Damit die Seele die Materie erschaue und sich von ihr isolire, findet die Verbindung beider statt, die der des Lahmen[=Seele] und Blinden[=Materie] vergleichbar ist. Durch diese [Verbindung] ist die Schöpfung hervorgebracht".

Der Sinn [der ersten Zeile dieses Verses] ist: Damit von der Materie [ihr Gebahren] ihrem Herrn, der Seele, gezeigt werde und damit beide [von einander] sich isoliren. Dass aber die Nichtunterscheidung eine Funktion [des Innenorgans] ist, werden wir in einem Sûtra weiter unten [I. 58] lehren: „Das ist nur ein Ausdruck, aber keine Realität, da diese im Denkorgan ruhn." Die Nichtunterscheidung ist nun nur vermittelst jener Verbindung [von Materie und Seele] die Ursache des Gebundenseins, weil bekanntlich zur Zeit der periodischen Weltauflösung [in welcher die Seelen von der Materie isolirt sind] kein Gebundensein existirt, aber der bei Lebzeiten Erlöste (*jîvanmukta*), trotzdem [bei ihm]

---

1) Setze einen Avagraha vor *vivekâkhya*⁰; durch das Fehlen dieses Zeichens in Hall's Text ist der Sinn gröblich entstellt. Hinter *vâ* ist ein Interpunktionsstrich, dagegen hinter *purusha-dharmaḥ* nur etwa ein Komma erforderlich.

2) *vivicya* = *pṛthag-bhâvena*, P.

die Nichtunterscheidung zu Ende ist, noch Schmerz empfindet, [da die Verbindung der Materie mit seiner Seele noch fortbesteht]. Deshalb ist oben die Nichtunterscheidung nicht als **unmittelbare** Ursache des Gebundenseins bezeichnet.

Wenn [nun Jemand einwenden sollte]: „Lasst doch das anfanglose, [zwischen Materie und Seele bestehende] Verhältniss von Besitz und Besitzer, welches, wie [vorher] festgestellt, für das Verhältniss von Genossenem und Geniesser eine nähere Bestimmung ist, oder auch die Werke u. s. w. [d. h. Zeit, Raum und die andern von Sûtra 14 an erwähnten Begriffe] die Ursache jener Verbindung sein; warum seht ihr denn auch die Nichtunterscheidung dafür an?", [so erwidern wir: Dieser Einwand ist] nicht [berechtigt], da erstens in der [Bhagavad]gîtâ [13. 21]:

> „Denn die in der Materie stehende Seele geniesst die zu der Materie gehörigen Constituenten; das Hängen an diesen Constituenten ist die Ursache für ihre [der Seele] Wiedergeburt in angenehmen und unangenehmen Existenzen."

der subjektivirende Wahn (*abhimâna*), dort ‚Hängen' genannt, als die Ursache der Verbindung [von Materie und Seele] bezeichnet ist; [zweitens] wegen der in den folgenden Sätzen und anderweitig angeführten Gründe [1]); und [drittens], weil sonst der in Schrift und Tradition festgestellte Satz, dass die Erlösung sich aus der Erkenntniss ergebe, unberechtigt wäre. Wenn [aber Jemand meint]: „Trotzdem ist doch **auch** das Wirken ihres Upâdhi [d. h. des der Seele zugehörigen Innenorgans] sowie [die Verfassung (*avasthâ*) desselben] Ursache jener Verbindung; warum nennt ihr denn, dies bei Seite lassend, einzig und allein die Nichtunterscheidung als deren Ursache?", so sagen wir: Verglichen mit der Nichtunterscheidung steht das Wirken des [Innenorgans] und ähnliches mit der Seele nur in einem **mittelbaren** Zusammenhang. Demnach kann allein die Nichtunterscheidung **unmittelbar** durch die Seele aufgehoben werden, das Werk und ähnliches aber nur **vermittelst** der Aufhebung ihrer Ursache, welche eben die Nichtunterscheidung ist; dies meinen wir (*ity âçayena*), wenn wir allein, d. h. im ausgezeichneten Sinne des Worts, die Nichtunterscheidung als Ursache der Verbindung nennen. Und diese Nichtunterscheidung, d. h. **die** Auffassung der beiden Begriffe [Materie und Seele], bei welcher das Nichtverschmolzensein [der zwei Dinge] unerkannt ist, wollen wir in die Stelle eingesetzt haben, welche das ‚Nichtwissen' (*avidyâ*) [im Yoga-System] einnimmt. Das ergiebt sich aus zwei Sûtras weiter unten „Das Gebundensein aus dem Irrthum" [III. 24], „Die Arten des Irrthums sind fünf" [III. 37], und daraus, dass auch in dem Yogasûtra [2. 24] „Ihre Ursache ist das Nichtwissen" allein das in fünf Kategorien zerfallende Nichtwissen als die Ursache der Verbindung des Innenorgans und der Seele

1) Setze eine Interpunktion hinter °*yuktibhyaç ca.*

bezeichnet ist; denn nur insofern darf hinsichtlich dieses Punktes (*atra*) eine Divergenz [des Sâṃkhya-] vom Yoga-System constatirt werden, als wir [Sâṃkhyas] die Theorie nicht anerkennen, dass ein Objekt in einer andern als seiner wirklichen Form erscheinen kann (*anyathâ-khyâti*) [1]). Die Nichtunterscheidung ist hier aber weder eine einfache Negation [d. h. etwas unreales] noch priore Nichtexistenz der Unterscheidung; denn [im ersten Fall] müsste das Gebundensein auch für die erlöste [Seele] gelten [2]), und [im zweiten Fall] wäre auch der bei Lebzeiten Erlöste einem erneuten durch das Entstehen von Verdienst und Schuld bedingten Gebundensein ausgesetzt, [da Verdienst und Schuld auch bei ihm noch entstehen könnten] wegen der prioren Nichtexistenz der besonderen Arten der Unterscheidung, welche erst zukünftig sind [3]). Ein weiterer Grund [dagegen ist daraus abzuleiten], dass [bei jener der Nichtunterscheidung die Realität absprechenden Erklärung] das im folgenden Sûtra gegebene Beispiel von der Finsterniss unpassend wäre; denn etwas nichtseiendes kann nicht verhüllen wie die Finsterniss [verhüllt]. Und schliesslich würde auch das Zu- und Abnehmen der Nichtunterscheidung, von dem doch in der Schrift die Rede ist, unerklärlich sein. Nach unserer Meinung kann nur eine als Anlage (*vâsanâ*) [des Innenorgans] aufzufassende Nichtunterscheidung die Ursache der empirischen Existenz, die mit dem Worte ‚Verbindung' gemeint ist, sein, kann nur [von einer solchen Nichtunterscheidung] in gleicher Weise wie von der Finsterniss die Eigenschaft des Verhüllens, ein Zu- und Abnehmen und dgl. [d. h. das Gesichertsein gegen die obigen Einwände] ausgesagt werden. Auch zu dem [Yoga-]Sûtra des Patañjali [2. 24] „Ihre Ursache ist das Nichtwissen" ist von dem Commentator [4]) die Erklärung gegeben, dass unter dem Worte ‚Nichtwissen' der

1) Die Polemik gegen diese, übrigens auch von den Naiyâyikas angenommene, *anyathâ-khyâti* s. V. 55.

2) Vgl. Çaṅkara zu den Brahmasûtras S. 485, Z. 4, 5.

3) Es werden im Falle des bei Lebzeiten Erlösten verschiedene Stadien der unterscheidenden Erkenntniss angenommen; dieselbe ist von dem Augenblick ihres Eintretens bis zum Tode des Jîvanmukta in beständigem Wachsthum begriffen. Auf Grund dieser Annahme ist nun hier die spitzfindige Theorie gebildet, dass irgend eine Art, irgend ein Mass von unterscheidender Erkenntniss für den Jîvanmukta, so lange er lebt, unerreicht bleibt, d. h. dass bei ihm zu jeder Zeit bis zum Augenblick der definitiven Erlösung im Tode (*videha-mukti*) eine ‚priore Nichtexistenz solcher Erkenntniss' vorliegt. Wenn nun priore Nichtexistenz der Unterscheidung mit Nichtunterscheidung gleichbedeutend wäre, würde der Jîvanmukta der Eventualität oder vielmehr der Nothwendigkeit ausgesetzt sein, Handlungen zu begehen, die ein Verdienst oder eine Verschuldung bedeuten, er würde also nicht erlöst sein. Da er dies aber in der That ist, kann Nichtunterscheidung nicht priore Nichtexistenz der Unterscheidung sein.

4) *bhâshya-kârair* ist plur. majest.; denn gemeint ist nur Vyâsa, der auch sonst vorzugsweise durch den Plural geehrt wird, vgl. *Vyâsa-devaiḥ* fünf Zeilen weiter unten und S. 11, Z. 18. Die Erklärung, welche Vyâsa a. a. O. von *avidyâ* giebt, lautet: *viparyaya-jñâna-vâsane 'ty arthaḥ*.

Keim zum Nichtwissen zu verstehen sei. [Nur ein solcher Keim, eine solche Anlage zum Nichtwissen kann die Ursache der oben beschriebenen Verbindung sein], da die [von uns Nichtunterscheidung, im Yoga-System Nichtwissen genannte] Anschauung [selbst] zeitlich jener Verbindung nachfolgt, dieselbe also nicht hervorrufen kann. Und auch in solchen Aussprüchen, wie dem [vorher citirten] „Denn die in der Materie stehende Seele geniesst . . . .“ [Bhag. 13. 21], gilt, wie man sieht, nur das Hängen [1]), welches wir subjektivirenden Wahn nennen, als die Ursache der mit dem dortigen Ausdruck ‚Stehen in der Materie‘ gemeinten ‚Verbindung‘. Darum ist auch von dem göttlichen Vyâsa im Yoga-Commentar [zu 2. 5 am Ende] mit Emphase constatirt, dass „das Nichtwissen nicht eine Negation [etwas unreales] sei, sondern eine dem Wissen entgegengesetzte, andere Anschauung [positiver Natur]“. Daraus folgt, da ja die beiden Begriffe Nichtunterscheidung und Nichtwissen ganz gleichwerthig sind, dass auch [unsere] Nichtunterscheidung eine besondere Art von Anschauung ist.

Diese Nichtunterscheidung nun ist in dreifacher Art Ursache der von uns ‚Verbindung‘ genannten empirischen Existenz: 1) an sich, 2) vermittelst der Entstehung von Verdienst und Schuld, 3) vermittelst der bekannten [Qualitäten des Innenorgans], Leidenschaft, [Hass] u. s. w.; [denn für jede der drei Arten haben wir eine Belegstelle: ad 1] ein Yogasûtra [2. 13]: „So lange die Wurzel existirt, reifen ihre [der Werke] Früchte heran“, [ad 2] eine Traditionsstelle: „In Folge der Vorstellung ‚Thäter bin ich‘ wird [die Seele] gefesselt“, [ad 3] ein Nyâyasûtra [3. 1. 25]: „Denn bekanntlich wird nichts leidenschaftsloses geboren“ [und gleichzeitig: „Denn bekanntlich wird derjenige nicht wiedergeboren, der leidenschaftslos geworden ist“]. Dieser [letzte] Gedanke ist auch im Mokshadharma[-Abschnitt des Mahâbhârata] ausgesprochen:

„Die Sinne der Wahrnehmung wie die Sinnesobjekte nahen nicht [mehr] dem begierdelosen, und frei von den Organen unterliegt die Seele nicht [mehr] der Nothwendigkeit einen Körper anzunehmen.“ [Mbh. 12, 7762 b, 7763]

„Deshalb ist die Leidenschaft, die als Begierde sich äussert [2]), der Keim, aus dem die Geschöpfe hervorgehn.“ [Mbh. 12, 7751].

Die Leidenschaft aber ist ein Produkt der Nichtunterscheidung; auch dieser Satz ist zwei Yogasûtras zu entnehmen, und zwar aus dem Grunde, weil die Hauptlehren [des Sâṃkhya- und des Yoga-Systems] dieselben sind. Diese beiden Sûtras sind [Y. S. 2. 12, 13]: „Die Schwächen (*kleça*) sind die Wurzel der Werkmasse (*karmâçaya*) [3]), „So lange die Wurzel existirt, reifen ihre

1) Verbessere °*saṃyogasyaiva* in *saṅgasyaiva* mit dem MS. und vgl. S. 37, Z. 16 in der Ausgabe.

2) Das Mbh. liest, wenigstens in der Calcuttaer Ausgabe, *tad-âtmakât* anstatt *tarshâtmakât*.

3) Und die Werkmasse zeitigt die Leidenschaften, *karmâçayaḥ kâma-lobha-moha-krodha-prasavaḥ*, Vyâsa zu dem Sûtra.

[der Werke] Früchte heran, Geburt, Alter und Empfinden"[1]). Mit dem Worte ‚Schwächen' sind die fünf Dinge gemeint, deren erstes das Nichtwissen ist, [d. h. ausserdem noch nach Yogasûtra 2, 3: Subjektivismus, Zuneigung, Abneigung und Hang zum Leben].

Die Reihe der Instanzen, welche der Process durchläuft, durch welchen die Nichtunterscheidung das Gebundensein bewirkt, ist in der I'çvaragîtâ[2]) folgendermassen zusammengefasst und beschrieben:

„Die Vorstellung, dass Selbst sei, was nicht Selbst ist, [bildet die Grundursache]; aus ihr entsteht der Schmerz und sein Gegentheil [die Freude]; alle [daraus sich ergebenden] Fehler, wie Zuneigung, Abneigung u. s. w., sind [also mittelbar] durch jenen Irrthum bedingt.

Ein Produkt jener [Fehlermasse hinwiederum] ist ein [neuer] Fehler: Verdienst und Schuld. So lehrt die Schrift. Aus d i e s e m Fehler entstehen alle die Körper für alle [die Seelen]".

Eben dasselbe ist in dem Nyâyasûtra [1. 1. 2] gelehrt: „Wenn in der Reihe ‚Schmerz, Geburt [d. h. empirische Existenz und Wiedergeburt], Handeln, Fehler, Irrthum' durch Schwinden des jedesmal folgenden das unmittelbar vorangehende schwindet, erfolgt die Erlösung".

Damit haben wir den Abschnitt[3]) über die Ursache dessen, wovon man sich befreien muss, gelehrt; [um den Inhalt zusammenzufassen]: Die Nichtunterscheidung ist die Wurzelursache desjenigen, wovon man sich befreien muss, d. h. des Gebundenseins, [und erzeugt dasselbe] vermittelst der empirischen Existenz, die wir ‚Verbindung' nennen.

Von hier an lehrt [der Verfasser] den jetzt an die Reihe kommenden Abschnitt von den Mitteln zur Befreiung ausführlich bis zum Ende des Lehrbuchs; doch wird er sich zwischendurch gelegentlich auch über die schon erörterten Abschnitte verbreiten:

56. Aus einer feststehenden Ursache folgt ihre Beseitigung, wie die der Finsterniss.

In dem Falle des Wahnes, dass Perlmutter Silber sei, oder ähnlicher Wahnvorstellungen folgt ‚ihre Beseitigung', d. h. die der Nichtunterscheidung, [einzig und allein] aus der in der ganzen Welt bekannten feststehenden Ursache, d. h. aus der unmittelbaren Erkenntniss des Unterschiedes; — ‚wie die der Finsterniss'; das bedeutet: wie die Finsterniss nur in Folge des Lichtes als der feststehenden Ursache verschwindet, [aber] durch kein anderes Mittel [beseitigt werden kann], ebenso verschwindet auch die Nichtunterscheidung [von Materie und Seele] allein in Folge der Unterscheidung, nicht aber u n m i t t e l b a r in Folge von Werken u. dgl. [d. h. logischer Erwägung und Meditation]. Eben dasselbe ist in

---

1) Setze eine Interpunktion hinter *iti*.

2) Vgl. oben Anm. 1 auf Seite 22.

3) L. *heya-hetu-vyûhaḥ* mit der v. l. und dem MS.

dem Yogasûtra [2. 26] gelehrt: „Das ununterbrochene Erschauen des Unterschiedes ist das Mittel zur Befreiung" [1]); die Werke aber und die andern [eben genannten Dinge] sind nur Hilfsmittel zur [Erreichung der] Erkenntniss; denn in dem Yogasûtra [2. 28] „In Folge der Beobachtung der Obliegenheiten des Yoga [2]) schwindet die [durch Rajas und Tamas bewirkte] Unreinheit [des Innenorgans], und danach tritt das Leuchten der Erkenntniss ein, das bis zum Erschauen des Unterschiedes [an Klarheit gewinnt]" ist constatirt, dass alle in den Obliegenheiten des Yoga begriffenen Werke nur Hilfsmittel zur [Erreichung der] Erkenntniss sind und zwar darum sind, weil durch sie das [im Innenorgan enthaltene] Sattva [vom Rajas und Tamas] geklärt wird.

Die älteren Vedantisten aber nennen auch das Werk als ein der Erkenntniss untergeordnetes Mittel zur Erlösung; denn in der Schriftstelle [3]):

„Wer dieses beides, das Wissen und das [in Werken sich äusserndе] Nichtwissen, in gleicher Weise (*saha*) kennt, überwindet den Tod durch das Nichtwissen [d. h. durch frommes Werk] und erreicht die Unsterblichkeit [d. h. die Befreiung aus dem Kreislauf des Lebens] durch das Wissen [d. h. durch die Erkenntniss des Selbstes]". [Îç. 11, Maitr. 7. 9]

wie in dem Vedântasûtra [3. 4. 33] „Und weil [das Werk] ein Förderungsmittel ist" sei constatirt, dass Erkenntniss und Werk in dem Verhältniss von Körper und Glied stehen und sich [als Mittel zu einem Zwecke gegenseitig] fördern [4]); dafür spreche auch z. B. die folgende Stelle der Tradition:

„Von dem wissenden wie von dem nichtwissenden ist, so lange er den Körper trägt, das für seine Kaste und sein Lebensstadium vorgeschriebene Werk zum Zwecke der Erlösung zu vollziehen".

Nun wird aber in dem Vedântasûtra [3. 4. 16] „Und die Vernichtung" gelehrt, was schon durch logische Argumentation sich herausstellt, dass nämlich der auf dem Gipfel der Concentration angelangte [d. h. der bei Lebzeiten Erlöste] die Werke aufgiebt, [und zwar wird dies gelehrt] um festzustellen, dass die Erkenntniss die Haupt ursache der Erlösung ist. Es geschieht das nämlich auf Grund folgender Erwägung: Wenn das Werk [das Handeln] zerstreuend wirkt, also die Erkenntnissübung hindert, dann ist nach dem Grundsatz [der Pûrvamîmâṃsâ] „Wo das Beiwerk fällt, [fällt] nicht das, dem es beigegeben ist", um die Hauptsache [d. h. die Erkenntniss] zu erhalten, das Werk, das nur Nebensache ist, aufzugeben, wie dies von Jaḍabharata [5]) u. a. gethan ist. Daraus

---

1) Setze eine Interpunktion hinter *iti* und hinter *sâdhanâni* in der nächsten Zeile.

2) Die acht Obliegenheiten des Yoga (Yogâṅga) s. Y. S. 2. 29.

3) In Hall's Text nicht als Çloka gekennzeichnet.

4) *sahakâritvam* = *parasparopakârakatvam ekakârya-janane*, P.

5) D. i. ein Mann Namens Bharata, dem die Leute den Beinamen *Jaḍa* (einfältig, apathisch) deshalb gegeben, weil er sich von dem Welttreiben abgewendet. Vgl. Bhâg. P. 5. 9 und 10. Das *âdi* erklärte mir der Pandit mit Ṛshabhadeva und Çukadeva.

folgt, dass auch nach der Meinung jener das Werk ohne die Vermittlung der unterscheidenden Erkenntniss nicht die Kraft hat, die Nichtunterscheidung [1]) aufzuheben, und deshalb liegt kein Widerspruch [zwischen der Lehre der Sâṃkhyas und] jener [Vedantisten] vor.

Da in unserem Sûtra [als Gleichniss] erwähnt ist, dass die Finsterniss durch das Licht aufgehoben wird, ist auch das Dunkel als ein wirkliches Ding, nicht aber als [einfache] Negation des Lichtes anzusehn; denn bei dem Mangel eines Widerlegungsgrundes hat man kein Recht die Vorstellungen [welche die Realität der Finsterniss zur Voraussetzung haben]: „die Finsterniss ist schwarz" u. s. w. [2]) für Irrthümer zu halten. Und man darf nicht sagen: „Da sich [jene Vorstellungen] durch die übliche [Erklärung der Finsterniss als der Negation des Lichtes] rechtfertigen lassen, ist eben die Complicirtheit, [die] der Theorie, dass [die Finsterniss] etwas anderes [reales] sei, [zum Vorwurf zu machen ist], ein solcher Widerlegungsgrund"; denn, wenn das der Fall wäre [3]), würde man auch [mit den Vijñânavâdins] die Wahrnehmung der Aussendinge [durch das gleiche Räsonnement] widerlegen können, d. h. durch [den Hinweis auf] die Complicirtheit der Theorie, dass [die Aussendinge] etwas anderes [als Denken] seien, da [man ja ebenso in diesem Falle sagen könnte, dass] die ganze empirische Welt [d. h. die Gesammtheit aller Bilder, die wir im wachen Zustande in uns aufnehmen], sich nach der Analogie der [anerkannter Massen in den Bereich des Denkens gehörenden] Traumbilder durch den alleinigen Begriff des Denkens erklären liesse [4]). Darum darf man in unserem Fall (*atra*) die complicirtere Annahme, da sie sich beweisen lässt, nicht als Fehler auslegen.

Wenn [nun Jemand fragen sollte]: „Da doch auch ohne die unterscheidende Erkenntniss die einzelnen Vorstellungen (*jñâna-vyakti*), welche ihr ‚Nichtunterscheidung' nennt, [d. h. die momentanen Elemente, durch welche die Continuität der Nichtunterscheidung gebildet wird], jedesmal in ihrem dritten Augenblick nothwendig zu Grunde gehen [5]), zu welchem Zwecke wollt ihr denn haben, dass die Erkenntniss dieselben vernichte?", [so antworten wir]: Weil wir im [Commentar zu dem] vorigen Sûtra erklärt haben, dass wir unter dem Worte ‚Nichtunterscheidung' nur die Anlage zu derselben verstehen, und weil nach unsrer Meinung die Nichtunterscheidung im Zustande der Zukunft aufgehoben werden

---

1) Ziehe in Hall's Text *vinâviveka-nâçakatvam* in ein Wort zusammen, da natürlich *aviveka* zu denken ist. Jîvânanda hat in seinem Abdruck S. 48, 17 die Worte selbstverständlich getrennt gelassen.

2) D. h. „die Finsterniss kommt, schwindet, ist stark, gering u. s. f."

3) Tilge *ca* hinter *evam* mit der v. l. und dem MS.

4) Vgl. die Einleitung zu I. 43.

5) Weil sie im ersten Augenblick entstehen, im zweiten dauern und im dritten vergehen.

kann, [d. h. weil wir nicht bloss die Nichtunterscheidung im gegenwärtigen Zeitpunkt, sondern für alle Zukunft beseitigen wollen].

„Wenn [1]) nun allein die Nichtunterscheidung der Urmaterie und der Seele vermittelst der [bekannten] Verbindung die Ursache des Gebundenseins und allein die Unterscheidung dieser beiden Begriffe die Ursache der Erlösung ist, dann könnte ja die Erlösung vorliegen, wenn auch noch die irrigen Identifikationen des Selbstes mit dem Körper u. s. w. [d. h. dem Innenorgan und den Sinnen] beständen; und das steht doch im Widerspruch mit der Schrift, der Tradition und der Logik!"

Darauf erwidert [der Verfasser]:

57. Da aus der Nichtunterscheidung der Urmaterie die Nichtunterscheidung der andern Dinge folgt, schwindet diese, wenn jene schwindet.

Aus der Nichtunterscheidung der Urmaterie von der Seele als der Ursache entsteht die Nichtunterscheidung der andern Dinge, d. h. des Innenorgans sowie [der Sinne und des Körpers von der Seele]. Da nun die Nichtunterscheidung dieser Produkte, weil [selbst] ein Produkt, aus der Nichtunterscheidung ihrer anfanglosen Ursache [d. h. der Urmaterie] entspringt, schwindet dieselbe nothwendig, wenn die Nichtunterscheidung der Urmaterie schwindet. Das ist der Sinn. Wie, wenn das Selbst als von dem Körper verschieden erkannt ist, eine Nichtunterscheidung desselben von den Produkten des Körpers, der Farbe und den übrigen [mit den Sinnen wahrgenommenen Dingen] [2]) ausgeschlossen ist, so kann auch, wenn die Seele an ihren Eigenschaften, der Unveränderlichkeit und [Geistigkeit] als von der Urmaterie verschieden erkannt ist, nicht mehr der Wahn entstehen, der die Seele mit dem Innenorgan und den übrigen durch die Eigenschaften der Veränderlichkeit u. s. w. [d. h. Ungeistigkeit und Vergänglichkeit] gekennzeichneten Produkten jener [d. h. der Urmaterie] identificirt; denn [in beiden Fällen] liegt derselbe Grund [3]) und eine Aufhebung der Ursache vor. Das ist [unsere] Meinung. Eben dasselbe wird in der Tradition gelehrt:

> „Denn wenn man die Leinwand verlässt, welche das Bild trägt, verlässt man [auch] das Bild auf ihr; und ebenso ist es mit dem Aufhören der Materie: was sind [solche der Materie angehörigen Dinge, wie] Liebe und dgl. [Hass, Zorn, Begier], für die schauenden!"

‚Aufhören' [*virama*, das gleichbedeutend ist mit dem üblicheren] *virâma*, ist [hier] so viel als ‚Verlassen'. Mit dem Worte ‚u. dgl.' (*âdi*) sind ferner die substantiellen Umgestaltungen [der Urmaterie: Innenorgan, Sinne, Körper u. s. w.] gemeint. — Und wenn gesagt wird, was

---

1) Verbessere *cetthaṃ* in *cet* mit der v. l. und dem MS.

2) *âdi* = *rasa*, *gandha*, *sparça*, *çabda*.

3) D. h. der Grund, dass der Fortfall der Ursache den Fortfall der Wirkung, des Produktes bedinge.

hie und da auch vorkommt, dass die Erlösung in Folge der Unterscheidung allein des Innenorgans und der Seele eintritt, so ist an den Stellen [nicht nur] das grobe [entfaltete, sondern auch] das feine [noch unentfaltete] Innenorgan gemeint, also die Urmaterie mit zu verstehen; denn sonst würde ja, auch wenn die Unterscheidung des Innenorgans [von der Seele eingetreten] ist, noch die irrige Identifikation der Seele mit der Urmaterie möglich sein. Wenn [nun Jemand einwendet]: „Welchen Beweis giebt es denn dafür, dass neben der irrigen Identifikation der Seele mit dem Innenorgan und [den Sinnen oder dem Körper] noch die irrige Identifikation derselben mit der Urmaterie existirt? Alle die subjektivirenden Wahnvorstellungen wie ‚Ich bin unwissend' u. ähnl. [‚Ich sehe, höre' u. s. w., d. h. mein Selbst, meine Seele ist unwissend, sieht, hört u. dgl.] sind ja auf die Weise zu erklären, dass sie sich auf das Innenorgan oder auf eins der übrigen [genannten Dinge] beziehen", [so antworten wir]: Nein! denn solche Wahnvorstellungen, wie z. B. die in folgendem [Halbverse] ausgesprochene:

> „Möge ich nach allen meinen Toden bei der Wiedererschaffung ein Bewohner des Himmels und nicht der Hölle werden!"

würden unerklärlich sein, wenn sie sich nicht auf die Urmaterie bezögen; denn das Innenorgan und alle übrigen Produkte werden, nachdem sie vergangen, nicht wieder geschaffen [1]); sondern allein die Urmaterie tritt, wenn die Zeit der Weltauflösung um ist, wieder ins Leben und zwar in folgender Art: nachdem sie [am Ende einer Weltperiode] eine Entfaltung in der Form der Innenorgane u. s. w. aufgegeben, [d. h. alles aus ihr hervorgegangene in sich selbst hat aufgehen lassen], entfaltet sie sich [bei Beginn der folgenden Weltperiode aufs neue], indem sie die Form anderer Innenorgane u. s. w. annimmt [2]).

Und man darf nicht sagen: „Die Idee, dass das Selbst geboren werde und [sterbe], ist keine blosse Wahnvorstellung, weil auch der Seele Geburt und Tod, d. h. Verbindung mit und Trennung von dem inneren Leibe, wirklich zukommen"; denn in dem folgenden Verse:

> „Nicht wird sie geboren, noch stirbt sie jemals, noch ist sie geworden, noch wird sie von neuem entstehn." [Bhag. 2. 20]

und an anderen Stellen wird die Geburt u. s. w. [der Seele] geleugnet. Es ergiebt sich daraus, dass solche Ideen von einer Geburt u. s. w. des Selbstes existiren, wenn auch nur [3]) als Wahnvorstellungen des Inhalts, dass demselben Entstehen und Zugrunde-

---

1) Setze mit dem MS. einen Interpunktionsstrich hinter *sṛshṭy-abhâvât.*

2) *pralayânantaraṃ prakṛter ayaṃ punaḥ-sargo 'sti, yat prakṛtiḥ svakârya-bhûtân mahad-ahaṃkârâdîn sva-svarûpe pravilâpya* (= *vilînân kṛtvâ*) *kaṃcana kâlam avyakta-rûpâ vartamânâ punas tattat-purushopabhogya-mahad-ahaṃkârâdi-bhâvena pariṇamate,* P.

3) L. *°rûpasyâpy âtmani* mit der v. l. und dem MS.

gehen eigen seien; denn es wäre absurd etwas zu leugnen, wozu keine Veranlassung vorliegt [1]). Ferner kann man nicht sagen, die irrige Identifikation der Seelen mit den Innenorganen u. s. w. [d. h. mit den Sinnen und den Körpern] habe von jeher bestanden; denn die Innenorgane und die übrigen [Dinge] sind Produkte, [also endlich]. Daraus folgt, dass, wenn man nach einem bedingenden Faktor forscht um festzustellen, woher die irrigen Identifikationen des Selbstes mit solchen Produkten kommen, allein die irrige Identifikation desselben mit der Ursache [jener Produkte, d. h. mit der Urmaterie] dieser bedingende Faktor ist. Denn [dieses Verhältniss] ist aus der Erfahrung des täglichen Lebens bekannt, und mit der Erfahrung muss man seine Theorien im Einklang halten. So ist es z. B. aus dem täglichen Leben bekannt, dass aus dem Irrthum [eines Mannes], ein Feld gehöre ihm, der [weitere] Irrthum folgt, das von dem Felde hervorgebrachte Getreide u. s. w. gehöre ihm, und aus dem Irrthum, [eine bestimmte Masse] Gold gehöre ihm, der weitere Irrthum, dass die aus demselben gefertigten Armbänder u. s. w. sein eigen seien; [und es ist] ebenso [bekannt], dass in beiden Fällen aus dem Aufhören des ersten Irrthums das des zweiten sich ergiebt [2]). Weil nun [die fortlaufende Kette, die gebildet wird durch] die irrige Identifikation der Seele mit der Urmaterie und durch das Gepräge, welches diese [dem Innenorgan] aufdrückt (*vâsanâ*) [3]), ebenso wie die Kette von Same und Spross anfanglos ist, so haben wir für d i e s e irrige Identifikation nach keinem bedingenden [ihre Entstehung erklärenden] Faktor zu suchen.

Nachdem hiermit die vier Abschnitte [Schmerz, Befreiung vom Schmerz, Ursache des Schmerzes und Mittel zur Befreiung] gelehrt sind, wird wiederum das folgende Bedenken gegen uns erhoben: „Wenn ihr der Seele Gebundensein und Erlösung, Unterscheidung und Nichtunterscheidung zuschreibt [4]), so stellt ihr euch doch in Widerspruch mit eurem eignen Lehrsatz, dass [die Seele] „ewig, rein, erkennend und frei“ sei [I. 19], und ebenso [5]) auch mit der Schrift, die z. B. folgendes lehrt:

> „Kein Untergang und kein Entstehen ist, kein Gebundener und kein nach den übernatürlichen Kräften trachtender, kein nach Erlösung verlangender und kein Erlöster; das ist die höchste Wahrheit“. [6]) [Gauḍ. Mâṇḍ. K. 2. 32, Brahmabindûp. 10.]?“

---

1) Vgl. Sâṃkhyatattvakaumudî, Calcutta ed., S. 19, Z. 1 der Ṭîkâ: *prasaktaṃ hi pratishidhyate iti nyâyena.*

2) Setze einen Interpunktionsstrich hinter *nivṛttir iti.*

3) Welches Gepräge die Entstehung der nämlichen irrigen Identifikation in der nächsten Existenz verursacht.

4) L. *ca* hinter *vivekâvivekau* mit der v. l., dem MS. und Aph.[3] 64, Anm. 4.

5) Tilge *ca* hinter *tathâ* mit der v. l. und dem MS.

6) Vgl. Anm. 3 auf S. 50.

Dieses [Bedenken] weist [der Verfasser] zurück:

58. Das ist nur ein Ausdruck, aber keine Realität, da diese im Denkorgan ruhn.

Da alle [diese Zustände], Gebundensein u. s. w., nur im Denkorgan ihre Stätte haben, ist alles das, wenn auf die Seele bezogen, ‚nur ein Ausdruck‘, ein blosses Wort [1]), da es sich nur um einen Reflex handelt wie bei der Röthe des Krystalls, [dem die Hibiscus-Blüthe nahe gebracht wird]; es ist aber nicht eine Realität, [nicht] ihr [der Seele] Wesen, [nicht] etwas unübertragenes, wie die Röthe der Hibiscus-Blüthe selbst. So ist der Sinn. Darum stellen wir uns nicht in Widerspruch mit [früher von uns] gelehrtem; das ist gemeint. Für diese [unsere Erklärung] haben wir Belege an Schriftstellen wie: „Sich gleich bleibend durchwandelt sie beide Welten, als ob sie dächte und als ob sie sich bewegte“ [Bṛh. 4. 3. 7]. [Gemeint ist] die Seele, die ‚sich gleich bleibt‘, d. h. in beiden Welten desselben Wesens ist; durch die beiden ‚als ob‘ wird gelehrt, dass die Verschiedenheit der Zustände [2]) [nicht der Seele selbst, sondern] ihrem Upâdhi [d. h. dem sie begleitenden Innenorgan] angehört. Und in demselben Sinne heisst es:

> „Gebunden- und Erlöstsein, Freude und Schmerz, sowie das Hereinbrechen der Besinnungslosigkeit stammt von der Mâyâ her; dieses weltliche Dasein ist so, als ob die Seele es im Traum erschaute, aber nicht wirklich.“

‚Stammt von der Mâyâ her‘ bedeutet: gehört dem Upâdhi, der Materie an [3]), die hier Mâyâ genannt wird. Wenn [nun Jemand fragt]: „Wie kann aber denn, wenn das so ist, die Befreiung von einem in Wahrheit nicht existirenden (*tuccha*) Gebundensein das Ziel der Seelen sein? oder: wenn ihr annehmt, dass Gebunden- und Erlöstsein dem einen [der Seele] zukomme in Folge zweier einem andern [dem Innenorgan] gehörigen Dinge, der Nichtunterscheidung und der Unterscheidung nämlich, wie entgeht ihr dann [dem Fehler] der unrichtigen Vertheilung [*avyavasthâ*, d. h. der thatsächlich getrenntes fälschlich zusammenbringenden Uebertragung [4]), den ihr euren Gegnern zum Vorwurf macht, wenn diese das Gebundensein der Seele] auf das Werk oder anderes [zurückführen]?“ — so legen wir hier noch einmal ausführlich [unsern Standpunkt] dar, obwohl wir dies in der Hauptsache schon gethan haben. [Zunächst haben wir auf die erste Frage zu erwidern]: Wenn auch das Gebundensein, d. h. die Verbindung mit dem Schmerz, ebenso wie Unterscheidung und Nicht-

---

1) L. *tat sarvaṃ purushe vâṅ-mâtraṃ çabda-mâtram* mit der v. l., dem MS. und Aph. [3] 65 Anm. 2.

2) *nânâ-rûpatvam* — *saṃcaritṛtvam, dhyâtṛtvam, lelâyitṛtvam*, P.

3) Nach dem Pandit ist *prakṛty-aupâdhikî* als Compositum zu denken nicht *prakṛtyâ aupâdhikî* aufzulösen

4) Sonst *atiprasaṅga* oder *atiprasakti* genannt.

unterscheidung, welche beide als Funktionen des Denkorgans anzusehen sind, lediglich diesem angehören, so kommt doch der Seele das Empfinden zu, das [allerdings] nur ein Reflex des Schmerzes [aus dem Innenorgan] ist; und deshalb ist die Befreiung von demselben trotz seiner Nichtrealität das Ziel der Seele, wie der [allgemeine] Wunsch lehrt: möge ich keinen Schmerz empfinden! [Hinsichtlich der zweiten Frage bemerken wir]: Desgleichen bindet die Materie nur diejenige Seele, welcher sie sich selbst so gezeigt hat, als ob sie nicht von ihr verschieden wäre (*avivekena*), in Folge des von dieser [scheinbaren Nichtverschiedenheit dem Innenorgan verliehenen] Gepräges, [und zwar thut sie das] vermittelst der [oft genannten] ‚Verbindung' [ihrer selbst in der Form des Innenorgans mit der Seele], nicht [aber bindet die Materie irgend] eine andere [Seele]. Ebenso erlöst sie nur diejenige, welcher sie sich selbst als verschieden gezeigt hat, dadurch, dass sie sich [von ihr] trennt [1]); denn so wird jenes Gepräge [d. h. jene Anlage des Innenorgans die Begriffe Materie und Seele zu confundiren] beseitigt. Auf d i e s e Weise kommt w o h l eine richtige [gesetzmässige] Vertheilung zu Stande; doch ist das nicht der Fall, wenn man [mit unsern Gegnern] annimmt, dass das Gebundensein durch das Werk oder anderes hervorgerufen werde. Denn das Werk und die andern [oben besprochenen Dinge] werden von den Zuschauern [d. h. den Seelen] nicht erleuchtet [d. h. nicht von ihnen unmittelbar zum Bewusstsein gebracht, wie die Empfindungen und Wahrnehmungen, sondern nur durch die Vermittlung von Schlussfolgerungen], reflektiren also nicht unmittelbar in den Seelen.

„Wenn nun das Gebundensein, wie die anderen [Zustände], mit Bezug auf die Seele ‚nur ein Ausdruck' ist, so lasst doch die Aufhebung desselben eintreten durch das Hören [der Wahrheit aus dem Munde des Lehrers] oder durch Beweisführung; zu welchem Zwecke wird denn in Schrift und Tradition als die Ursache der Erlösung eine auf unmittelbare Erschauung hinauslaufende unterscheidende Erkenntniss gelehrt?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

59. Auch durch Beweisführung wird es nicht aufgehoben, ebenso wenig wie [der Irrthum] desjenigen, der sich in den Himmelsgegenden nicht zurecht findet, ohne die unmittelbare Erkenntniss.

‚Beweisführung' ist Argumentation (*mananam*). Das Wort ‚auch' hat den Zweck das ‚Hören' einzuschliessen, [von dem der Opponent in der Einleitung zu diesem Sûtra spricht]. Wenn auch

1) Tilge den Interpunktionsstrich hinter *mocayati*.

das Gebundensein der Seele, so wie die andern [von ihr ausgesagten Zustände], ‚nur ein Ausdruck' ist, wird es doch nicht einfach durch Hören oder Argumentation aufgehoben ohne das unmittelbare Erschauen [des wirklichen Sachverhalts]; ebenso wenig wie im Falle eines Menschen, der sich in den Himmelsgegenden nicht zurecht findet, die Verkehrtheit der Himmelsgegenden, obwohl sie [doch auch] nur eine Sache des Ausdrucks [d. h. nicht real] ist, durch Hören oder durch Beweisführung aufgehoben wird ohne dieses unmittelbare Erschauen. Das ist der Sinn. In dem vorliegenden Fall bedeutet nun Aufgehobenwerden nur das Aufhören der Vorstellung, die Seele sei gebunden u. s. w., nicht aber die unmittelbare Ueberzeugung, [die Seele] sei es nicht; denn es wird ja nicht einmal die Voraussetzung gemacht, dass durch Hören u. s. w. [d. h. durch Argumentation und Meditation] eine solche [Ueberzeugung] entstehen könne.

Oder [das Sûtra] liesse sich auch folgendermassen erklären:[1] „In [I. 56] „Aus einer feststehenden Ursache folgt ihre Beseitigung" ist doch gelehrt, dass die Erkenntniss des Unterschiedes die Nichtunterscheidung beseitige. Ist nun diese Erkenntniss gleichwerthig mit dem Hören und [der Argumentation], oder liegt da irgend ein Unterschied vor?" Auf diese Frage erwidert [unser Sûtra]: „Auch durch Beweisführung u. s. w." in folgendem Sinne: Die Nichtunterscheidung wird [auch] durch Beweisführung und Hören nicht aufgehoben, d. h. nicht beseitigt, ohne die unmittelbare Erkenntniss des Unterschiedes, ebenso wenig wie bei der Verwirrung hinsichtlich der Himmelsgegenden. Denn einen unmittelbaren Irrthum berichtigt nur eine unmittelbare specielle Erkenntniss[2].

Da [der Verfasser] hiermit gelehrt hat, dass die Erlösung aus der unmittelbaren Unterscheidung [von Materie und Seele] sich ergiebt, ist zunächst dieser Unterschied zu lehren. Vorerst wird zu dem Behufe das Mittel angegeben[3], durch welches Urmaterie, Seele u. s. w. [d. h. die Produkte der Urmaterie] in ihrer Unterschiedenheit erkannt werden.

60. Die Erkenntniss unsichtbarer Dinge entsteht durch Schlussfolgerung, wie die des Feuers durch den Rauch u. s. w.

‚Unsichtbarer Dinge' bedeutet: solcher Dinge, die [mit den Sinnen, d. h. auch mit dem Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl]

---

1) Vijñâna giebt hier eine andre Einleitung zu dem Sûtra und setzt dasselbe in unmittelbare Verbindung mit I. 56.

2) *pratyaksha-bhramaṃ prati pratyakshaṃ yad vastv-asâdhâraṇa-rûpâvagâhi jñânaṃ, tat tan-nivartakaṃ bhavati*, P.

3) L. *pramâṇam upanyasyate* mit dem MS.

nicht wahrgenommen werden. Nur einige Gegenstände werden ja sofort durch die Wahrnehmung erfasst: die groben Elemente und deren Produkte, Körper u. s. w. Bei den durch die Wahrnehmung nicht erfassten Dingen [aber], bei Urmaterie, Seele u. s. w., entsteht die Erkenntniss, d. h. das Zustandekommen des auf [der erleuchtenden Einwirkung von Seiten] der Seele beruhenden Resultats, durch das Mittel der Schlussfolgerung; wie sich das Vorhandensein eines [nicht sichtbaren] Feuers aus einer Schlussfolgerung ergiebt, die durch den Rauch oder ähnliche Anzeichen hervorgerufen wird. Das ist der Sinn. Hinzuzudenken ist: [Doch giebt es] auch Dinge, welche, ohne durch Schlussfolgerung erwiesen werden zu können, aus der Offenbarung sich ergeben. Da es aber diesem System vor allem auf die Schlussfolgerung ankommt, wird diese allein, als das hauptsächlichste [Erkenntnissmittel], angegeben, doch ist [deshalb] die Offenbarung nicht übersehen. So sagt ja auch die Kârikâ [6]:

> „Durch induktive Schlussfolgerung erkennt man, was jenseits der Sinne liegt; und was auch durch diese nicht ermittelt wird, das geheimnissvolle, ergiebt sich aus der zuverlässigen Offenbarung".

Aus unserem Sûtra lernt man also, dass dieses [Sâṃkhya-System] ein System logischer Erwägung ist.

Das [folgende] Sûtra, in dem die Objekte der mit den genannten Erkenntnissmitteln zu erreichenden Unterscheidung zusammengestellt sind — welche [Objekte] zu einander in dem Verhältniss des abzusondernden (*pratiyogin*) und desjenigen, wovon abgesondert werden soll (*anuyogin*) [1]), stehen — lehrt auch den ursächlichen Zusammenhang als etwas unsren späteren Schlussfolgerungen dienliches:

---

1) Die Nyâya-Erklärung der beiden Termini ist: *yasyâ 'bhâvaḥ sa pratiyogî, yasminn abhâvaḥ so 'nuyogî.* Jedes Nichtsein hat seinen *pratiyogin*, d. h. das Objekt, welches nicht ist, sowie seinen *anuyogin*, d. h. die Stätte, wo dieses nicht ist. Als Beispiel dafür wird regelmässig das Nichtsein des Topfes auf dem Erdboden angeführt; in diesem Fall ist der Topf der *pratiyogin* zu dem Nichtsein des Topfes, also das ‚positive Gegenstück' (vgl. S. 11, Anm. 3), der Erdboden der *anuyogin* dazu, der ‚Ort des Nichtseins'. Diese Bedeutung der beiden aus dem Nyâya-System entlehnten Worte trifft für unsere Stelle nicht zu, oder höchstens insofern, als für die Naiyâyikas jeder *viveka*, jeder *bheda* ein *abhâva* ist. Meine Pandits gaben mir für unseren Satz einstimmig die Erklärung: *yasya pṛthak-karaṇam sa pratiyogî, yasmât pṛthak-karaṇam so 'nuyogî*, und dementsprechend habe ich oben übersetzt. Es hängt natürlich durchaus von subjektivem Ermessen ab, ob man die Urmaterie mit ihren Produkten als *pratiyogin* und die Seele als *anuyogin* ansehen oder das Verhältniss umkehren will. Ganz wie die Benares-Pandits hat mir auch der gelehrte Maheçchandra Nyâyaratna, dem ich die Stelle in Calcutta vorlegte, die beiden Termini in diesem Zusammenhange gedeutet: *prakṛtiḥ purushâd bhinnâ / atra bhede purushaḥ pratiyogî, prakṛtir anuyoginî / punaç ca purushaḥ prakṛter bhinna iti bhede prakṛtiḥ pratiyoginî purushaç câ 'nuyogî.*

61. Der Zustand des Gleichgewichts von Sattva, Rajas und Tamas ist die Urmaterie; aus der Urmaterie entsteht der ‚Grosse‘ (*mahân*); aus dem ‚Grossen‘ das Subjektivirungsorgan, aus dem Subjektivirungsorgan die fünf Grundstoffe [und] die Sinne beiderlei Art, aus den Grundstoffen die groben Elemente. [Dazu kommt] die Seele. Das ist die Reihe der fünfundzwanzig.

Sattva und die [beiden] andern sind [obwohl *guṇâs* genannt] Substanzen, nicht (*guṇâs*) Qualitäten im Sinne der Vaiçeshikas; denn es ist ihnen eigen, sich [mit einander] zu verbinden und [von einander] zu trennen; auch besitzen sie noch u. a. [successive] die Eigenschaften des Leicht-, Unstät- und Schwerseins, [während die Qualitäten der Vaiçeshikas Vaiç. S. 1. 1. 16 dahin charakterisirt werden, dass sie keine Verbindung und Trennung eingehen, überhaupt ihrerseits keine Qualitäten besitzen können]. Für diese [drei Substanzen] ist in unsrem System, in der Schrift und anderweitig das Wort *guṇa* gebraucht, weil dieselben ein Beiwerk (*upakaraṇa* = *guṇa*) für die Seele sind, [der Seele nur äusserlich angehören, d. h. in der Form des Innenorgans und der Sinne ihre Empfindungs- und Wahrnehmungs-Werkzeuge sind] und weil sie den dreisträhnigen (*triguṇa*), die Seele als wie ein Thier bindenden Strick bilden [1]), [unter welchem Bilde] das ‚grosse‘ [Princip] und die übrigen [Produkte der Urmaterie zu verstehen sind].

Der Zustand des Gleichgewichts dieser Substanzen Sattva u. s. w. bedeutet: der Zustand, in dem keine weniger oder mehr ist [als jede der beiden andern], kurz der Zustand, in dem keine Verbindung [2]) nach dem Massstabe des Weniger oder Mehr vor-

---

1) Dieser zweiten Erklärung zufolge, welche meiner Meinung nach den Gebrauch des Wortes *guṇa* für die drei Substanzen Sattva, Rajas und Tamas in richtiger Weise begründet, übersetze ich dasselbe mit ‚Constituenten (der Urmaterie)‘. Schon aus unserem Sûtra geht hervor, was später mehrfach ausführlich erörtert werden wird, dass Sattva, Rajas und Tamas nicht Eigenschaften der Urmaterie sind, sondern die Urmaterie selbst. Sattva äussert sich in Leichtheit, Licht (Erkennen) und Freude; Rajas in Unstätheit, Stützen und Schmerz; Tamas in Schwere, Verhüllen und Empfindungslosigkeit (vgl. u. a. Kârikâ 13 mit dem Commentare des Vâcaspatimiçra). Die verschiedenen Grade dieser Begriffe, wie die Mannigfaltigkeit der empirischen Welt überhaupt, erklären die Sâṃkhyas dadurch, dass diese Constituenten allerorts quantitativ ungleich gemischt sind und mit einander ringen. In jeglichem Objekte ist von jedem der drei etwas, wenn auch nur ein Minimum, vorhanden; z. B. waltet selbst in dem Stein, in welchem das Tamas bei weitem überwiegt, aber auch das Rajas sich äussert, doch noch ein wenig Sattva; denn abgesehen davon, dass der Stein gelegentlich ein Art Freude erwecken kann, — wird er wahrgenommen! Praktisch denselben Standpunkt nimmt auch der Vedantist ein, der sagt, dass auch in dem Steine noch Brahman sei, und dies mit dem Worte begründet: *prakâçate* ‚er erscheint, ist sichtbar, wird erkannt‘.

2) L. °*saṃhananâvastheti* mit der v. l. und dem MS.

liegt; um den wesentlichen Inhalt herauszuheben: der Zustand, in welchem [Sattva, Rajas und Tamas] nicht Produkte sind. Die Constituenten (*guṇâs*) bilden [also] in ihrer Gesammtheit — durch den Zustand, in welchem sie nicht Produkte sind, charakterisirt — die Urmaterie. Das ist der [wirkliche] Sinn [des Sûtra-Anfangs], weil, wenn man [den ‚Zustand des Gleichgewichts' im Sûtra] ganz wörtlich (*yathâ-çrute*) [1]) nähme, die Urmaterie ja zu nichte werden müsste, sobald der Zustand der Ungleichheit eintritt; und weil an Traditionsstellen, wie z. B. der folgenden:

„Sattva, Rajas und Tamas: das ist die Urmaterie, die ewig währt; [2]) das ist das Weltdasein der Wesen; jenseits desselben liegt die höchste Stätte".

einfach die Constituenten [ohne irgend welche Einschränkung] ‚Urmaterie' genannt sind.

[Wenn wir eben sagten: „die Constituenten in ihrer Gesammtheit, durch den Zustand, in welchem sie nicht Produkte sind, charakterisirt'], so soll das Wort ‚in ihrer Gesammtheit' [3]) dazu dienen, Sattva und die [beiden] anderen als eine Einheit zu bezeichnen [4]); das Wort ‚Constituenten' dazu, die Seelen auszuschliessen; und [das Attribut], welches mit ‚charakterisirt' schliesst, dazu, das ‚grosse' [Princip] und die übrigen [Produkt-Formen der Constituenten] auszuschliessen. Denn auch das ‚grosse' und die weiteren [Faktoren, d. h. die beiden anderen Formen des Innenorgans, die Sinne und der Körper] sind ihrem Wesen nach Sattva u. s. w., [nur] in Produkt-Form; und *guṇâs* sind sie, weil sie ein Beiwerk (*upakaraṇa*) für die Seele bilden [s. oben]. Damit ist hier das Wesen der Urmaterie [im allgemeinen] erklärt; ihre besonderen Eigenschaften aber werden später [von Sûtra 65 an] behandelt werden.

Von der Urmaterie ist der ‚Grosse', d. h. das ‚grosse Princip', [das Urtheilsorgan] producirt. Das [allgemeine] Wesen und die besonderen Eigenschaften dieses ‚grossen' und der folgenden [Produkte] werden [von Sûtra 71 an] behandelt werden. Von dem ‚Grossen' ist das Subjektivirungsorgan producirt. [Aus] dem letzteren [entstehen] zwei Reihen von Produkten, die Grundstoffe und die Sinne beiderlei Art. Davon sind die Sinne beiderlei Art elf

---

1) Râmmiçra erklärte mir *yathâ-çrute* durch folgendes Gleichniss: Wenn Ihr, aus dem Zimmer gehend und das Essen stehen lassend, zu mir sagt: „Pandit ji, seht auf den Hund!" und der Hund während Eurer Abwesenheit das Essen stiehlt, so kann ich mich vertheidigen und sagen: „Ich habe ja auf den Hund gesehen". In dem Falle habe ich den Auftrag *yathâ-çrute* aufgefasst. Wenn ich dagegen aufmerke und Sorge trage, dass der Hund das Essen nicht stiehlt, habe ich Eure Worte *yathârthârthaṃ* (sic ‚dem wahren Sinne nach') genommen. Zur Sache vgl. den Comm. zu VI. 42.

2) Die erste Zeile dieses Verses findet sich wieder (mit der Variante *smṛtâ* anstatt *sadâ*) im Comm. zu VI. 39 (Sûcipattram S. 38 oben).

3) L. *sâmânyam iti* mit der v. l. und dem MS.

4) *anugamâya* = *eka-rûpeṇa grahaṇârtham*, P.

an der Zahl, da sie in die [zehn] äusseren [1]) und den inneren zerfallen. Die Produkte der Grundstoffe sind die fünf groben Elemente; aus diesem Ausdruck ‚grob' geht hervor, dass die Grundstoffe feine Elemente sind. Die Seele aber ist sowohl von [allen diesen] Produkten als auch von der Ursache [d. h. der Urmaterie] wesensverschieden. Das ist ‚die Reihe der fünfundzwanzig', d. h. die Gesammtheit der Dinge [2]); ausserdem giebt es kein Ding. Das ist der Sinn. Oder es könnte auch das Wort ‚Reihe' die Unendlichkeit der Sonderexistenzen des Sattva und [der beiden] andern [Constituenten] in jedem Einzelding bezeichnen [3]). [Jedenfalls] enthält diese aus fünfundzwanzig bestehende Reihe ausschliesslich Substanzen. Da aber die Attribute und das Ding, dem sie angehören, nicht getrennt werden können, sind diese [Attribute], d. h. Qualitäten, Bewegung, Allgemeinheit und die übrigen [Kategorien der Vaiçeshikas] in unsrer [Reihe] mit einbegriffen; [man darf also nicht wähnen, dass die von den Vaiçeshikas aufgezählten Begriffe als selbständige Principien neben den fünfundzwanzig Principien der Sâṃkhyas stehen]; denn wenn ausser [den in] unsrer [Reihe genannten] noch andere Dinge existirten, würde, da die Seele auch von diesen zu unterscheiden wäre, wegen der Auslassung derselben [4]) eine Lücke [in unserer Aufzählung] vorliegen; [denn unsere Aufzählung hat ja gerade den Zweck alles dasjenige zu specialisiren, was von der Seele verschieden ist]. Damit ist das thörichte Geschwätz, dass die Sâṃkhyas keine fest bestimmte Zahl von Kategorien aufstellen, zu erledigen. Raum und Zeit ferner [werden ebenso mit Unrecht als in unsrer Liste fehlend bezeichnet; sie] fallen einfach unter den Begriff des [zu den groben Elementen gehörenden] Aethers, wie sich aus dem späteren Sûtra [II. 12] ergiebt: „Raum und Zeit kommen aus dem Aether u. s. w. her". — Diese [in Rede stehenden] Kategorien werden, je nachdem man sie als in einander enthalten auffasst oder nicht, in einem System [dem Vedânta] als eine einzige, in einem andern [dem Vaiçeshika] dagegen als sechs, in einem andern [dem Nyâya] als sech-

---

1) D. h. die fünf Sinne der Wahrnehmung (*jñânendriyâṇi*): Gesicht (*cakshus*), Gehör (*çrotra*), Geruch (*ghrâṇa*), Geschmack (*rasana*), Gefühl (*tvac*), und die fünf Sinne (oder Fähigkeiten) des Handelns (*karmendriyâṇi*): die Fähigkeiten zu fassen (*pâṇi*), zu gehen (*pâda*), zu reden (*vâc*), sich zu entleeren (*pâyu*) und zu zeugen (*upastha*). Die Worte *pâṇi* u. s. w. sind in diesem Zusammenhange ja nicht so zu beurtheilen, als ob sie die betreffenden Organe selbst bezeichneten; sie werden von den Pandits mit *âdâna-* (resp. *saṃcaraṇa-*, *çabda-prakâçana-*, *malotsarjana-*, *prajanana-*)*çaktimad indriyam* oder einfach mit °°*çakti* erklärt.

2) Setze eine Interpunktion hinter *padârtha-vyûhaḥ*.

3) Vgl. im Comm. zu I. 127 (S. 89, 2): *sattvâdi-trayam api vyakti-bhedâd anantam*, und zu I. 128 (S. 89, 19): *sattvâdînâṃ kâraṇa-dravyâṇâṃ pratyekam aneka-vyaktikatvaṃ siddham.*

4) L. *tad-asaṃgrahe* mit der v. l. und dem MS.

zehn, und sonst mit noch anderen Zahlen angegeben [1]). Die abweichende Zählung beruht jedoch lediglich [2]) auf der Gemeinsamkeit und Verschiedenheit charakteristischer Eigenthümlichkeiten, [wonach bestimmte Kategorien entweder zusammengefasst oder in mehrere zerlegt sind]. So hat man [die Sachlage] zu beurtheilen. In demselben Sinne ist auch im Bhâgavata-[Purâṇa?] gesagt:

„In dem einen Princip [des Vedânta] sind deutlich auch die übrigen Principien insgesammt enthalten, mag dieses [in der Aufzählung der anderen Systeme] eine frühere oder spätere Stellung einnehmen. So ist eine jede der verschiedenen von den Sehern der Vorzeit angestellten Zählungen der Principien berechtigt, weil sie mit Gründen belegt werden kann. Welcher Tadel könnte [jene] Weisen treffen!"

Diese Kategorien sind auch an [verschiedenen] Stellen der Schrift aufgezählt, wie z. B. in der Garbha Upanishad [3]: „Acht Grundformen (*prakṛti*) sind, sechzehn Umgestaltungen (*vikâra*) . . ." und in der Praçna Upanishad an der Stelle [4, 8], die mit den Worten anhebt: „Die [grobe] Erde und der Erd-Grundstoff"; desgleichen auch in der Maitreya- und anderen Upanishaden. Die [in dem Citat aus der Garbha Up. genannten] acht Grundformen sind in Kârikâ [3] erklärt:

„Die Grundform, welche die Wurzel [der Schöpfung], ist keine Umgestaltung [von irgend etwas]; die sieben vom ‚Grossen' an gerechnet [d. h. Urtheilsorgan, Subjektivirungsorgan und die fünf feinen Elemente] sind sowohl Grundformen [je des in der Reihe folgenden Princips] als Umgestaltungen [je des vorangehenden]. Die [übrigen] sechzehn [Produkte, d. h. die elf Sinne und die fünf groben Elemente] sind [nur] Umgestaltungen. Die Seele ist weder Grundform noch Umgestaltung".

Der Ausspruch der Schrift und Tradition aber, dass nur ein Princip sei ohne ein zweites [cf. Chând. 6. 2. 1], ist [dadurch zu erklären], dass er alle [anderen] Principien in der Seele aufgehen lässt, und durch [den Grundsatz], dass die Kräfte und derjenige, der sie besitzt, nicht zu trennen sind. Deshalb liegt kein Widerspruch vor [3]), [wenn die Sâṃkhyas fünfundzwanzig und die Vedântisten nur ein Princip constatiren]. ‚Aufgehen' aber bedeutet ‚Bestehenbleiben in feinem Zustande' und nicht ‚Zugrundegehen' [4]). Der [eben besprochene Gedanke] ist [auch in dem folgenden Halbvers] ausgesagt:

„[Im Anfang] war Denken und Objekt [5]) ein einziges ununterschiedenes".

---

1) Gemeint sind wohl, ausser den 25 des Sâṃkhya, die 26 des Yoga, der unserer Reihe noch den persönlichen Gott (*îçvara*) hinzufügt; einzelne Yogatexte rechnen ferner Zeit und Raum als zwei besondere Kategorien, zählen also 28. Die jüngere Vaiçeshika-Schule nennt 7, der ursprünglichen Zahl noch das ‚Nichtsein' (*abhâva*) hinzufügend.

2) Man denke besser °*mâtre* als *mâtraḥ*.

3) L. *ity avirodhaḥ* mit Hall's Text und dem MS. gegen die v. l., welche die Lesart *cety arthaḥ* als besser bezeichnet.

4) Setze einen Interpunktionsstrich hinter *iti*.

5) Da hinter *atho* ein anlautendes *a* nicht elidirt wird, hat man entweder eine Versündigung gegen das Lautgesetz anzunehmen oder *atho artha* zu corrigiren. Vgl. den Comm. zu V. 65.

‚Ununterschieden' bedeutet ‚ungetrennt'. Dies ist im Commentar zur Brahmamîmâṃsâ an der Stelle, wo die Zweitlosigkeit behandelt wird, ausführlich begründet. Der folgende Unterschied aber besteht [zwischen der Brahmamîmâṃsâ und dem Sâṃkhya]: In dem theistischen System [der Brahmamîmâṃsâ] ist der göttliche Geist die einzige Wesenheit, weil [alle] anderen Wesenheiten in ihm ununterschieden sind; in dem atheistischen [Sâṃkhya-] System dagegen sind [diese andern Wesenheiten, nämlich] das ‚grosse' [Princip] u. s. w. im feinen Zustande, d. h. als Urmaterie, ununterschieden in der Weise, dass sie von einander nicht zu scheiden sind, wie die drei Ströme [nach ihrer Vereinigung bei Allahabad, und in dieser Ununterschiedenheit stehen sie] in dem Verhältniss des [Zubehörs] zu der einheitlichen, ewig unveränderlichen Gesammtheit der Seelen [1]), die der Gesammtheit des Lichtes vergleichbar ist; deshalb ist [auch hier] die Seele [als] die einzige Wesenheit [zu bezeichnen]. Und dementsprechend wird [der Verfasser in Sûtra I. 154] sagen: „Es besteht kein Widerspruch mit den Schriftstellen, welche die Zweitlosigkeit lehren, weil sie den Genusbegriff meinen" [2]).

[Der Verfasser] zeigt jetzt in einer Reihe von Sûtras, wie die Erkenntniss derjenigen unter den in Rede stehenden Dingen, welche sinnlich nicht wahrgenommen werden können, durch Schlussfolgerung sich ergiebt:

62. Die der fünf Grundstoffe aus dem groben.

Ergänze ‚Erkenntniss' [aus der Einleitung]. Das ‚grobe' ist zunächst einfach das sinnlich wahrnehmbare und so genannt, weil es ein Produkt der [feinen] Grundstoffe ist. Dadurch, dass man aus diesen groben Elementen als dem Produkt die Grundstoffe als deren Ursache erschliesst, entsteht die Erkenntniss [der letzteren] in ihrer Verschiedenheit von den groben [Elementen] [3]). Das ist der Sinn.

Um den Aether [in die groben Elemente] einreihen zu können, muss man hier den Begriff des groben [Elements] dahin definiren, dass das Characteristicum desselben von einem Aussensinn wahrgenommen werde, oder auch: dass [einem solchen Element] die Unterschiede [der drei Constituenten] eigen seien, denen zufolge diese [Constituenten nach der Reihe] Freude u. s. w. [d. h. Schmerz

---

1) L. *âtma-maṇḍale* mit der v. l. und dem MS. — Die ganze Parallele ist eine werthlose Auslassung des vedantischen Eklektikers, welche die Eigenartigkeit des Sâṃkhya-Systems verwischt.

2) D. h. weil sie sagen wollen: Alles ist unius generis (trotz der individuellen Verschiedenheit).

3) *sthûla-vivekato bodhaḥ* = *sthûlabhûta-pârthakyena tanmâtrâṇâṃ bodhaḥ*, P.

und Betäubung] hervorrufen [1]). Die Grundstoffe [hingegen] sind feine Substanzen, welche die Unterlage bilden für den Ton, das Gefühl, die Farbe, den Geschmack und den Geruch, soweit [diese fünf noch indifferent, d. h.] der Art sind, dass in ihnen die drei [eben erwähnten] Unterschiede des Freude- u. s. w. -Erweckens noch nicht existiren; [sie sind aber] nicht von den [aus ihnen hervorgegangenen] groben [Elementen] wesensverschieden. Das ergiebt sich z. B. aus dem Vishṇupurâṇa [1. 2. 43a, 44b]:

„In jedem dieser [Grundstoffe] aber ruht sein specielles Element (*tan-mâtrâ*) [2]); darum werden sie *tanmâtra* genannt. Weder erfreuend, noch schmerzend, noch betäubend, sind sie unterschiedslos".

Der Sinn dieses [Verses] ist folgender: In diesen Stoffen ruhen gesondert die [Ton-, Gefühls-, Farbe-, Geschmacks- und Geruchs-] Elemente, und aus dem Grunde werden, da man das Attribut und den Besitzer desselben nicht trennen kann, auch die Substanzen [selbst] *tanmâtra* genannt. Diese Dinge nun [d. h. die fünf Grundstoffe] sind, da noch [eines jeden Wesen] einheitlich ist, der an den groben Elementen im Ton u. s. w. erscheinenden Unterschiede baar, die wir mit den Worten ‚erfreuend, schmerzend und betäubend' bezeichnen. Was wir demzufolge sagen wollen, ist dies: Die [feinen] Stoffe heissen Ton- u. s. w. -Elemente nur in dem Sinne, dass ihnen Ton und die übrigen Characteristica ohne die Unterschiede ‚erfreuend u. s. w.' eigen sind. Deshalb werden dieselben ‚unterschiedslos' oder ‚ununterschieden' genannt. ‚Erfreuend' (*çânta*) bedeutet: freudartig; ‚schmerzend' (*ghora*): leidartig; ‚betäubend' (*mûḍha*): betäubungsartig. Da nun die feinen Elemente nur von den Göttern und [Yogins] wahrgenommen werden, sind sie ausschliesslich freudartig, weil [in ihnen] die Freude [resp. das Freude erweckende Sattva] überwiegt [3]).

Die [Form der] Schlussfolgerung würde in unserem Fall die nachstehende sein:

1) Die groben Elemente müssen [selbst] im Zustande der höchsten erreichbaren Kleinheit [noch] Substanzen zur materiellen

---

1) Die erste Definition findet deshalb auf den Aether Anwendung, weil das Characteristicum desselben, der Ton, durch das Gehör wahrgenommen wird, wie das Characteristicum der Erde, d. h. der Geruch, durch den Geruchssinn, u. s. w. Die zweite Erklärung bezieht sich gleichfalls auf den Ton, der wie die Characteristica der vier andern groben Elemente (Farbe, Geruch, Geschmack, Gefühl) *çânta*, *ghora* oder *mûḍha* sein kann, d. h. *sukha-*, *duḥkha-*, *moha-janaka*; vgl. u. a. Sâṃkhya-Kârikâ 38 mit den Commentatoren.

2) L. *tanmâtrâ* mit dem MS. und dem Texte des V.P. — Denke: *âkâça-tanmâtre çabda-mâtrâ, vâyu-tanmâtre sparça-mâtrâ, tejas-tanmâtre rûpa-mâtrâ, ap-tanmâtre rasa-mâtrâ, pṛthivî-tanmâtre gandha-mâtrâ vartate.*

3) D. h. auch in den feinen Elementen existirt zwar Rajas und Tamas, aber diese beiden Faktoren werden durch das in jenen Elementen noch weit überwiegende Mass von Sattva so unterdrückt, dass ihre Aeusserungen gar nicht zur Geltung kommen.

Ursache haben, welche die speciellen Characteristica eines jeden [groben Elements] besitzen [1];

2) weil sie [auch an jener Grenze noch] grob sind;

3) [alles, was grob ist, muss aus etwas feinerem hervorgegangen sein], wie Töpfe, Tuch u. s. w.

Weil wir uns hier eines regressus in infinitum schuldig machen würden, [wenn wir als die materielle Ursache der groben Elemente wieder etwas grobes annähmen; denn auch dieses grobe müsste seinerseits wiederum auf etwas grobes zurückgeführt werden u. s. f.], so ergiebt sich allein durch die Annahme der feinen [Elemente] als Resultat, was zu beweisen war. Dann spricht noch folgendes Räsonnement für diese [unsere Deduktion: der Grundsatz], dass die Eigenschaften des Produkts entsprechend den Eigenschaften der [materiellen] Ursache entstehen, ist nicht als entkräftet zu betrachten (*aparihârya*), wenn kein Gegengrund vorliegt [2]. Auch Schrift- und Traditionsstellen [sprechen dafür]. [Der eben aufgestellte Grundsatz darf] aber [nicht auf die letzte Ursache, auf die Urmaterie, angewendet werden, da dieser nicht die Eigenschaften der Elemente zukommen; denn] dagegen, dass die Urmaterie Ton, Gefühl u. s. w. besitze, liegt ein solcher Grund vor, nämlich [das Zeugniss] einer Reihe von Stellen, z. B. der folgenden des Vishnupurâna [1. 2. 20 b, 21 a]:

„Ohne Laut und Fühlbarkeit ist diese [Grundursache, die Urmaterie im Zustande des Gleichgewichts], frei [3]) von Farbe u. s. w. [d. h. von Geschmack und Geruch], aus drei Constituenten bestehend, der Mutterschoss der Welt, ohne ein uranfängliches Entstehen und ohne Ende" [4].

Auch dagegen, dass die Urtheils- und Subjektivirungs-Organe Ton, Gefühl u. s. w. besitzen, zeugen die Schrift- und Traditionsstellen, welche lehren, dass [diese Organe] die [materielle] Ursache der Elemente sind; denn da gerade der Besitz der speciellen Characteristica, welche zu der Klasse der von den Aussensinnen

---

1) L. *sva-viçesha* mit Hall's Ausgabe und dem MS., nicht *sa-viçesha* mit Aph.[2] 74, Anm. 2, wo Mahâdeva's Text fehlerhaft wiedergegeben ist, denn auch dieser liest *sva-viçesha*. Wie mag wohl der Uebersetzer dazu gekommen sein in *apakarsha-kâshthâpannâni* eine Negation zu finden, wenn er sagt: The Gross Elements, or those which have not reached the absolute limit of [simplification, or of the atomic]?

2) Da in unserem Fall ein solcher Gegengrund nicht angegeben werden kann, müssen die groben Elemente materielle Ursachen mit denselben Eigenschaften haben, d. h. eben gleichgeartete feine Elemente. Dagegen wird der obige Grundsatz z. B. *pâkaja-rûpa-sthale* aufgehoben durch die Wahrnehmung, dass der Topf nach dem Brennen roth wird, während diese Farbe in der materiellen Ursache, dem Thon, nicht angedeutet liegt. — Den kurz gefassten Satz des Textes erklärte mir der Pandit mit folgenden Worten: *kârana-gunebhyah kârya-gunâ utpadyanta ity ayam niyamo 'parihâryo bhavati, bâdhaka-vyatirekena = bâdhakâbhâvena = yatra bâdhakam na vartate.*

3) Der Text des V.P. liest *asamhatam*.

4) Der Comm. des Ratnagarbhabhatta giebt eine andere, aber höchst gezwungene, Erklärung von *anâdi-prabhavâpyayam*.

wahrgenommenen gehören, den Begriff des Elements ausmacht, würden auch diese beiden [Organe] Elemente sein müssen, — und ein Ding kann doch nicht Ursache seiner selbst sein! Falls [nun Jemand fragen sollte]: „Wenn demnach an den Substanzen, welche die [materielle] Ursache [der Elemente] sind, [d. h. an den Substanzen des Urtheils- und Subjektivirungs-Organs] Farbe u. s. w. nicht existirt, was ist denn die Ursache für die Farbe u. s. w. an den feinen Elementen?“, [so erwidern wir]: Lediglich die besondere Art, in der sich die Substanzen, welche die [materielle] Ursache jener [feinen Elemente][1]) sind, mit einander verbinden — wobei ein geringeres Quantum [von Rajas], ein grösseres [von Tamas und ein grösstes von Sattva] vorliegt —, entsprechend bekannten Thatsachen, wie z. B. der, dass die Verbindung von Gelbwurz mit anderen [Stoffen, wie Kalk u. dgl.] die Ursache für die rothe Farbe an der durch [die Mischung] zweier solcher [Stoffe] entstandenen Substanz ist. Da der alltäglichen Beobachtung entsprechend nur die V e r b i n d u n g e n, aus denen die Substrate der in Rede stehenden [Farbe u. s. w.][2]) hervorgehen[3]), die [Entstehung der früher nicht vorhandenen] Farbe u. s. w. verursachen können, ist die Theorie der Naiyâyikas (*târkika*), dass die Farbe schon in den Atomen liege, zurückzuweisen. Für jene existirt übrigens nicht einmal das Gesetz, dass nur eine gleichartige Eigenschaft der [materiellen] Ursache eine Eigenschaft des Produktes erzeugen kann; denn es wird von ihnen u. a. auch angenommen, dass einfach die Mehrheit der Theile [d. h. dreier an sich k e i n e A u s d e h n u n g besitzender Atome] die Ursache sei für die A u s d e h n u n g [ihres Aggregats], des Sonnenstäubchens[4]); — worauf wir [nur gelegentlich] hingewiesen haben wollen.

Die Sinne [welche nach Sûtra 61 mit den feinen Elementen auf derselben Stufe in dem Entwickelungsgange der natürlichen Welt stehen] sind nun, ebenso wie der Aether [aus seinem Characteristicum, dem Ton] erschlossen wird, aus ihren vor Augen liegenden Funktionen, dem Sehen, Fühlen, Reden u. s. w. zu folgern. Das ist bloss deshalb in diesen Sûtras [62—65, *atra*] nicht [ausdrücklich] erwähnt, weil in denselben ja [die Methode] der Schluss-

---

1) *sva* = *tanmâtrâṇâm*, oder wie der Pandit sagt: *apûrva-guṇavat-kâryasya*.

2) Mit *sva* ist das *rûpâdi* des folgenden Compositums gemeint.

3) In unserm Beispiel also der Farbenteig.

4) Das *âdi* hinter *mahattva* wurde mir von Râmmiçra durch *pratyaksha*, das *âdi* hinter *bahutva* durch *vaijâtya* erklärt; man verstehe also das ‚u. a.‘ meiner Uebersetzung folgendermassen: Nach der Meinung der Naiyâyikas ist die heterogene Natur dreier sich verbindender Atome die Ursache für die Sichtbarkeit ihres Aggregats, des Sonnenstäubchens. — Die Sâṃkhyas nehmen überhaupt keine Atome an (schon ihre feinen Elemente haben eine gewisse Ausdehnung), können also nicht in den hier an den Naiyâyikas gerügten Fehler verfallen, dem Produkt Eigenschaften zuzuschreiben, welche die zu Grunde liegende Materie nicht besitzt.

folgerungen behandelt wird, durch welche aus einem Princip ein anderes abzuleiten ist. Darum liegt [in unseren Sûtras] keine Unvollständigkeit vor.

Für die Entstehung der feinen Elemente ist nun genau die Art und Weise anzunehmen, welche in dem Yoga-Commentar [Vyâsa's, cf. 2. 19] gelehrt ist; nämlich: Aus dem Subjektivirungsorgan geht [zuerst] das Ton-Element [d. h. der Aether] hervor, darauf aus dem Ton-Element im Verein mit dem Subjektivirungsorgan das Gefühls-Element [d. h. die Luft], welche die [zwei] Characteristica Ton und Gefühl besitzt, [denn den Wind hört und fühlt man]; in dieser Weise entstehen nach der Reihe, immer unter Zuwachs eines Characteristicums, die feinen Elemente [1]). Wenn aber im Vishṇupurâṇa an der Stelle [1. 2. 38 ff.], welche anhebt:

> „Der Aether aber, sich umgestaltend, brachte das feine Gefühls-Element hervor; das wurde zu dem starken Winde, als dessen Characteristicum man die Fühlbarkeit angiebt".

die Erschaffung der feinen Elemente des Gefühls u. s. w. aus den vier groben Elementen, Aether u. s. w. [d. h. Luft, Licht, Wasser] gelehrt wird, so ist darunter lediglich die Umwandlung zur Form der [groben] Elemente zu verstehen; denn die groben Elemente von Aether bis Wasser lassen die in ihnen enthaltenen feinen Elemente sich zur Form des jedesmal auf sie folgenden [groben] Elements umwandeln, wobei sie selbst die Bestandtheile dazu hergeben [2]) (*svopashṭambhataḥ*).

---

63. Die des Subjektivirungsorgans aus den äusseren und dem inneren [Sinn], sowie aus den in Rede stehenden.

Die Erkenntniss des Subjektivirungsorgans ergiebt sich dadurch, dass man dasselbe als die Ursache aus den äusseren und dem inneren Sinn sowie aus den in Rede stehenden fünf feinen Elementen als den Produkten erschliesst. Das ist der Sinn. Das Subjektivirungsorgan ist nun die Innenorgans-S u b s t a n z, insofern sich dieselbe in der Funktion des Subjektivirungswahns äussert, nicht aber einfach der Subjektivirungswahn, weil aus dem täglichen Leben bekannt ist, dass nur eine Substanz die materielle Ursache

---

1) D. h. als drittes das Feuer, das man hören (gedacht ist an das Knistern und Prasseln), fühlen und s e h e n kann, als viertes das Wasser, das man hören, fühlen, sehen und s c h m e c k e n kann, als fünftes die Erde, die man, da unter dem Begriff alles compakte zusammengefasst wird, hören, fühlen, sehen, schmecken und r i e c h e n kann. Alle diese Eigenschaften sind, da es sich hier um die feinen Elemente handelt, nach dem oben gesagten nur keimartig vorhanden und können noch nicht von Menschen wahrgenommen werden.

2) Indem der Aether die in ihm ruhenden feinen Stoffe sich mit den feinen Stoffen der Luft zu einer Mischung verbinden lässt, welche sich zum groben Luft-Element verdichtet, u. s. f. Die Reihe der groben Elemente schliesst hier mit dem Wasser, weil das letzte, die Erde, keine Weitererschaffung mehr veranlasst.

einer Substanz sein kann [1]); und weil sich die Existenz einer solchen Substanz, die wir Subjektivirungsorgan nennen, schon einfach daraus ergiebt, dass dieselbe [in den Zeiten der Bewusstlosigkeit] als Substrat für die [durch die Thätigkeit dieses Organs geschaffene] Disposition existiren muss; denn [wenn das Subjektivirungsorgan kein Stoff, sondern nur eine Funktion wäre], müssten, da diese Subjektivirungsfunktion im Tiefschlaf und in ähnlichem Zustande [d. h. in der Ohnmacht] aufhört, [dann auch] die [aus dem Subjektivirungsorgan hervorgegangenen] Elemente aufhören zu existiren, [nach der allgemein giltigen Regel, dass das Aufhören der materiellen Ursache auch das Aufhören des Produktes mit sich bringt].

Die [Form der] Schlussfolgerung würde in unserem Falle so sein:

1) Die feinen Elemente und die Sinne sind aus einer mit dem Subjektivirungswahn behafteten Substanz hervorgegangen;

2) weil sie Produkte des Subjektivirungswahns und Substanzen sind;

3) was nicht von jener Art ist [wie die sub 1 genannten Dinge], ist [auch] nicht von dieser Art, [d. h. ist auch nicht Produkt des Subjektivirungswahns!]; wie die Seelen u. s. w. [d. h. die Urmaterie und das Urtheilsorgan] [2]).

Wenn [uns nun eingewendet wird]: „Eine solche mit dem Subjektivirungswahn behaftete Substanz ist aber doch unbeweisbar", [so antworten wir: Nein!]; denn [erstens] wird sie dadurch bewiesen, dass es eine materielle Grundlage für solche Denkfunktionen geben muss, wie ‚I c h bin gelb u. s. w.', geradeso wie der Gesichtssinn und die übrigen [Sinne die materielle Grundlage der Wahrnehmungsfunktionen sind]; und [zweitens] wird durch die obige Schlussfolgerung das Resultat gewonnen, dass nur etwas von dem inneren Sinn und [dem Urtheilsorgan] verschiedenes die [materielle] Ursache d i e s e r [Art von Denkfunktionen] sein kann. Ferner spricht folgendes Räsonnement für diese [unsere] Deduktion: Da schon nach den Schrift- und Traditionsstellen, [denen zufolge die kosmogonische Potenz denkt]: „Möge ich mich vervielfältigen, möge ich mich fortpflanzen" [Chând. 6. 2. 3] u. s. w. der Subjektivirungswahn der Erschaffung der Elemente u. s. w. vorangeht, so folgt, dass der Subjektivirungswahn die [unmittelbare] Ursache der Schöpfung ist, welcher [noch] früher eine Funktion des Beschlussorgans (*buddhi*) [3]) vorangeht. Und mit Bezug darauf wird unter Berücksichtigung [4]) des Umstandes, dass [mehrere Funktionen, nämlich die des Beschlusses und des Subjektivirungs-

---

1) Da das Subjektivirungsorgan die materielle Ursache der Elemente ist, muss es also selbst substantiell sein.

2) Welches letzte zwar ein Produkt, aber nicht ein Produkt d i e s e r Art ist.

3) Von mir gewöhnlich mit ‚Urtheilsorgan' übersetzt.

4) *pratyâsatti* = *saṃbandha*, Nyâyakoça.

wahns] ein und demselben Dinge [d. h. dem Innenorgan] inhäriren, der Subjektivirungswahn der Einfachheit halber (*lâghavât*) [1]) für die Ursache der Schöpfung erklärt. „Dementsprechend müsste ja auch [könnte uns hier eingewendet werden] das Subjektivirungsorgan des Töpfers die materielle Ursache für den Topf sein, und daraus würde folgen, dass, wenn bei der Erlösung des Töpfers dessen Innenorgan zu Grunde geht, auch der von demselben gefertigte Topf zu Grunde ginge. Und das trifft doch nicht zu, da [auch noch später] dieser Topf von einem andern Manne als der nämliche wiedererkannt wird", so erwidern wir: Nicht so! Denn nur diejenigen Modifikationen, welche die Veranlassung für eine Empfindung in der erlösten Seele waren, [bevor dieselbe befreit wurde], haben ein Ende, nachdem das betreffende Innenorgan [aus dem sie hervorgegangen] in der Erlösung vernichtet ist [2]); nicht aber die Modifikationen überhaupt oder das Innenorgan im Allgemeinen. Denn aus dem Yogasûtra [2. 22] „Wenn [die Materie] auch mit Bezug auf diejenige [Seele], welche ihr Ziel erreicht hat, aufhört [zu wirken], so thut sie das doch nicht [ganz und gar], weil sie noch allen anderen [Seelen] mit Ausnahme jener angehört" ergiebt sich, dass [die Materie in der Form des Innenorgans], wenn sie auch ein Werkzeug [ein Zubehör, *upakaraṇa*] der erlösten Seele war [und ihre Thätigkeit einstellt, sobald die Erlösung erreicht ist, doch noch] die Ziele der anderen [gebundenen] Seelen [3]) zu betreiben hat. Oder man könnte auch das Subjektivirungsorgan des höchsten Wesens für die Ursache der Töpfe und aller übrigen [Objekte der Art] erklären und nicht das Subjektivirungsorgan des Töpfers u. s. w., ohne damit gegen die allgemeine Regel zu verstossen, [dass jedes substantielle Produkt des Subjektivirungswahns eine mit dem Subjektivirungswahn behaftete Substanz zur materiellen Ursache haben muss] [4]). Denn in den Purâṇas und anderweitig wird, ebenso wie im Sâṃkhya- und Yoga-System, gelehrt, dass das [noch nicht individuell geschiedene] Gesammt-Innenorgan u. s. w. [5]) die materielle Ursache der Schöpfung ist, nicht aber ein Theil desselben, ein einzelnes Innenorgan; geradeso

---

1) Die complicirtere Theorie (*gaurava*) wäre, zwei Ursachen der Schöpfung anzunehmen, d. h. neben der in unserm Text constatirten noch die Thätigkeit des Beschlussorgans.

2) *moksha* soll nach Râmmiçra in philosophischen Texten hie und da geradezu im Sinne von *nâça* gebraucht werden. Die Pandits wollten einstimmig den Text in Hall's Ausgabe, *tad-antaḥkaraṇa-mokshottaram*, beibehalten und verwarfen die Aph.[8] 76, Anm. 2 und von meinem MS. gebotene Lesart *tad-antaḥkaraṇe mokshottaram*.

3) D. h. *bhogâpavargau* ‚Empfindung und Erlösung'.

4) Die Vyâpti ist, technisch gefasst: *yatra-yatrâbhimâna-kârya-dravyatvam, tatra-tatrâbhimânavad-dravyopâdânakatvam*.

5) ‚U. s. w.' bedeutet, dass die Produkte dieses Gesammt-Innenorgans wiederum in ihrer Gesammtform die Ursache der Weiterentwickelung der Schöpfung sind.

wie nur die Erde im Ganzen die materielle Ursache dessen, was steht, sich bewegt u. s. w.[1]), ist, aber nicht ein Theil derselben, wie ein Erdklumpen oder ähnliches.

---

64. Aus diesem die des Innenorgans.

Die Erkenntniss des hauptsächlichsten Innenorgans, des Urtheilsorgans nämlich, welches wir das ‚grosse' nennen, ergiebt sich dadurch, dass man dasselbe als die Ursache ‚aus diesem', d. h. aus dem Subjektivirungsorgan, als dem Produkt erschliesst. Das ist der Sinn. Auch hier ist die syllogistische Form folgende:

1) Die Substanz des Subjektivirungsorgans ist aus einer mit der Funktion der Feststellung [2]) behafteten Substanz hervorgegangen;

2) weil sie ein Produkt der Feststellung und eine Substanz ist;

3) was nicht von jener Art ist [wie das sub 1 genannte], ist [auch] nicht von dieser Art, [d. h. ist auch nicht Produkt der Feststellung]; wie die Seelen und [die Urmaterie].

Auch für diese [Folgerung spricht] eine Reflexion, nämlich: Jedermann stellt zuerst ein Ding seinem Wesen nach fest und setzt dann dasselbe zu der eignen Person in Beziehung (*abhimanyate*): „Dies bin ich; das ist von mir zu verrichten" oder in ähnlicher Art, wie das ja allbekannt ist. Mit Bezug darauf entscheiden wir die Frage nach der [materiellen] Ursache der Substanz des Innenorgans der Einfachheit halber dahin: daraus, dass die beiden Funktionen [der Feststellung, d. h. des Urtheils, und der Subjektivirung] in dem Verhältniss von Ursache und Produkt stehen, ergiebt sich das gleiche Verhältniss für die beiden Substrate derselben [d. h. für das Urtheils- und das Subjektivirungsorgan]; denn nach einem allgemein giltigen Princip erkennt man die Funktion des Produktes dadurch, dass man die Funktion der Ursache erkennt. Auch lernen wir aus den Worten der Schrift „Er fasste den Gedanken" [cf. Bṛh. 1. 4. 2], „Es [das Brahman] dachte: [ich will mich vervielfältigen", Chând. 6. 2. 3] u. s. w., dass lediglich aus dem zu Anfang der Schöpfung entstandenen Urtheil [resp. Beschluss, *buddhi*] die ganze übrige Schöpfung ausser ihm hervorgegangen ist.

Wenn auch das Innenorgan nur eines ist, wird es doch nach dem Unterschied der Funktionen der Bequemlichkeit halber als

---

1) Dieses ‚u. s. w.' muss offenbar bedeuten: und, wenn etwas existirt, das sowohl steht als sich bewegt, d. h. ein Mittelding zwischen Leblosem und Lebendem ist, auch dessen. Râmmiçra wies auf die zu früh geborenen Kinder hin, die nur wenige Stunden leben und in dieser ganzen Zeit regungslos (*jaḍa*) sind, aber doch, da sie leben, nicht als *sthâvara* bezeichnet werden können. Vijñânabhikshu wird jedoch schwerlich, als er jenes *âdi* schrieb, diese Frühgeburten im Sinne gehabt haben.

2) *niçcaya = eka-koṭikam jñânam, yathâ ‚ayaṃ ghaṭaḥ', ‚ayaṃ paṭaḥ'* (ein *dvi-koṭikaṃ jñânam* würde sein: *‚sthâṇur vâ purusho vâ'*).

ein dreifaches [behandelt]. Denn [erstens] heisst es im Liṅgapurâṇa:

> „Als die Erschütterung [des Gleichgewichts] der Constituenten eintrat, erstand der ‚Grosse' [das Urtheilsorgan]; und dieser Grosse ist, wisse man, das innere Organ. Wiewohl nur eines, ist dieses nach der Verschiedenheit der Funktionen [mit verschiedenen Namen belegt]".

Und ferner ergiebt sich, dass die Mehrheit des inneren Organs lediglich auf der Verschiedenheit der Funktionen beruht, aus der Art und Weise, wie dasselbe in dem Vedântasûtra [2. 4. 12] als Beispiel für den Odem verwendet ist: „Als fünf Funktionen besitzend, wie das innere Organ, wird er bezeichnet"; sonst [d. h. wenn das Innenorgan nicht bloss seinen Funktionen nach, sondern realiter in verschiedene Theile zerfiele] würden wir ja, wie wegen der Funktionen ‚Feststellung' u. s. w. [d. h. Subjektivirung und Wahrnehmung], auch wegen der Funktionen ‚Irrthum, Zweifel, Schlaf, Zorn' u. s. w. eine ebenso grosse Zahl innerer Organe, wie solche [Funktionen, *sva*], d. h. eine unendliche Menge derselben erhalten. Und [drittens] würde der schwankende Gebrauch von *manas* u. s. w. bald im Sinne von *buddhi*, bald in anderer Bedeutung, der sich in allen Lehrbüchern, z. B. in dem [Yoga-]Lehrbuch des Patañjali [wie auch bei uns] findet, ohne Berechtigung sein [1]). Trotzdem ist [in diesen Sûtras] von den drei Innenorganen ein successives Entstehen (*krama*) und ein Zusammenhang der Art ausgesagt, dass [je das folgende] Produkt, [je das vorangehende] Ursache ist (*kârya-kâraṇa-bhâva*), wobei an eine Untereintheilung gedacht ist, wie sie [etwa] in den Absätzen des [nichtsdestoweniger ein einheitliches Ganzes bildenden] Rohres vorliegt; [und zwar ist dies ausgesagt] im Anschluss an die stehenden Aeusserungen der Schrift und Traditionsstellen, welche die Yoga-Praxis anempfehlen. So beurtheile man [den anscheinenden Widerspruch]. Dies ist im [Yoga-]Vâsishṭha gelehrt:

> „Die Entstehung des Ich-Objekts (*aham-artha*), dessen Wesen Denken und Fühlen ist, erkenne, o einsichtsvoller, als den Samen dieses Denkbaumes.
>
> Aus ihm, als er zu spriessen begann, ging ein Trieb neuer Art hervor, der seinem Wesen nach Feststellung ist, keine bestimmte Form hat und Urtheilskraft (*buddhi*) genannt wird.
>
> Das Heranwachsen dieses ‚Urtheilskraft' geheissenen Triebes zu der Form des Verlangens führt die Namen Intellekt, Einsicht, Gefühl."

‚Ich-Objekt' bedeutet ‚Gesammt-Innenorgan'. In diesem Spruche sind unter dem Bilde von Samen und Trieb die verschiedenen, Intellekt u. s. w. genannten, nur als Funktionen zu verstehenden, Zu-

---

1) Wenn auch im Grossen und Ganzen, und namentlich da, wo es sich um die technische Unterscheidung handelt, der Gebrauch der Worte *antaḥkaraṇa*, *buddhi*, *ahaṃkâra*, *manas* ein fester ist, wird doch öfter *manas* im Sinne von *buddhi* und umgekehrt, namentlich aber beide, *manas* wie *buddhi*, und zwar das letztere sehr gewöhnlich, im Sinne von *antaḥkaraṇa-sâmânya* ‚Gesammt-Innenorgan' verwendet.

stände des einheitlichen Baumes des Innenorgans als drei verschiedene auf einander folgende Entwickelungen bezeichnet. Im Sâṃkhya-System ist nun der Intellekt, dessen Funktion das Denken ist, in dem Urtheilsorgan einbegriffen, und in jenem Spruche das Subjektivirungsorgan ebendaselbst.

---

65. Daraus die der Urmaterie.

Die Erkenntniss der Urmaterie ergiebt sich dadurch, dass man dieselbe als die Ursache ‚daraus', d. h. aus dem grossen Princip als dem Produkt, erschliesst. Das ist der Sinn. Dass auch das Gesammt-Innenorgan ein Produkt ist, folgt schon aus der Thatsache, dass dasselbe von mittlerer Ausdehnung ist [1]), wie z. B. Körper; und diese Thatsache erkennt man daran, dass die Wahrnehmungen der fünf Sinne nicht gleichzeitig entstehen [2]). Ausserdem folgt das aus der Autorität der Schrift und Tradition. [Der Schlussfolgerung], dass dieses [Innenorgan] ein Produkt der Urmaterie ist, haben wir folgende syllogistische Form zu geben:

1) Das Innenorgan, dem Freude, Schmerz und Besinnungslosigkeit als charakteristische Eigenthümlichkeiten angehören, muss aus einer Substanz hervorgegangen sein, welche ebenso die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Freude, des Schmerzes und der Besinnungslosigkeit besitzt;

2) weil ihm in seiner Eigenschaft als Produkt Freude, Schmerz und Besinnungslosigkeit wesentlich sind, [es also aus einer mit denselben Qualitäten behafteten Ursache entstanden sein muss];

3) wie es mit schönen Frauen [3]) u. s. w. der Fall ist.

Für diese [Folgerung] spricht die Erwägung, dass die Qualitäten des Produktes sich durchaus in Uebereinstimmung mit den Qualitäten der Ursache befinden müssen; ferner [sprechen dafür] Schrift- und Traditionsstellen. Das ist zu beachten. — Wenn [nun Jemand einwendet]: „Es giebt aber doch keinen Beweis dafür, dass die Objekte mit Freude u. s. w. behaftet sind, da nur solche

---

1) L. *madhyama-parimâṇatayâ!* Auch das MS. theilt den in die Ausgabe übergegangenen Schreibfehler *°pariṇâmatayâ*. ‚Von mittlerer Ausdehnung' bedeutet: weder unendlich klein (*paramâṇu*, ein Atom) noch unendlich gross (*parama-mahat*).

2) *antaḥkaraṇam câkshushâdi-jñânaṃ prati, cakshur-âdi-saṃbaddhaṃ sat, janakaṃ bhavati / yadi tad* v i b h u (= *parama-mahat*) *syât, tarhi pañcabhir api 'ndriyaiḥ sarvadâ saṃbaddhaṃ syâd iti yugapad eva pañcendriya-janya-jñânâni syuḥ / na ca tathâ bhavati / naitâvatâ 'ntaḥkaraṇasya* p a r a m â ṇ u - *parimâṇakatvaṃ paryavasyati, dvitrendriya-janya-jñânânâṃ dîrgha-çashkulî-sthale yaugapadyenâ 'nubhûyamânatvât / na câ 'sau bhramaḥ, balavad bâdhakaṃ vinau 'tsargikasya pramâtvasyâ 'napavâdât*, P.

3) Dieses Gleichniss ist in Aniruddha's Commentar zu I. 69 ausgeführt. Setze einen Interpunktionsstrich hinter *kântâdivad iti*.

Gefühle wie [1]) ‚I c h bin freudvoll' beobachtet werden; wie könnt ihr deshalb ein Beispiel anführen, dessen Gegenstand schöne Frauen u. dgl. sind?", [so erwidern wir: Dieser Einwand ist] nicht [berechtigt]; denn dass auch den Objekten Freude u. s. w. angehört, ergiebt sich daraus, dass dieselben Produkte des Innenorgans sind, dem Freude u. s. w. wesentlich ist, und aus solchen Empfindungen wie ‚die in dem Blumenkranz liegende Freude, die in dem Sandelholz liegende Freude'; auch haben wir das Zeugniss von Schrift- und Traditionsstellen dafür. Und ferner gilt uns als ausgemacht, dass dasjenige die materielle Ursache für Freude u. s. w. ist, an dem eine feste Verbindung mit Freude u. s. w. bei positiver und negativer Betrachtungsweise (*anvaya-vyatirekau*) beobachtet wird, [d. h. an dem man die Giltigkeit der beiden Sätze erkennt: ‚Wo immer das betreffende Objekt ist, da ist auch Freude u. s. w.', Wo immer das betreffende Objekt fehlt, da fehlt auch Freude u. s.w.']. Denn wenn wir ein solches Ding als causa efficiens [der Freude u. s. w.] ansehn und ein anderes als causa materialis erklären wollten, läge die unnütze Complikation der Annahme zweier [verschiedener] Ursachen vor. Weiterhin folgt auch aus den Thatsachen, dass [mehrere Personen] mit einander übereinstimmen [darin, dass ein und dasselbe Ding Freude in ihnen erweckt] und dass man [ein Objekt, welches früher Freude erregt hat, als solches] wiedererkennt, das Ergebniss: in [bestimmten] Objekten haftet eine auf alle Menschen in gleicher Weise wirkende Freude als etwas beständiges. Dass aber in unsrer Theorie eine gewisse Complicirtheit [2]) liegt, insofern wir für die Erfassung der in solchen Dingen ruhenden Freude eine [q u a l i t a t i v e] Beschränktheit der [inneren] Funktionen [3]) u. a.[4]) constatiren müssen, bedeutet deshalb keinen Fehler, weil [diese Theorie] ein [sachgemässes] Resultat darbietet; denn sonst, [d. h. wenn unsere Theorie hinfällig wäre], stände die Sache so, dass durch erneute Wahrnehmung ein Objekt [als constant] nicht festgestellt werden könnte [5]), und damit würden wir die [grössere] Schwierigkeit [zu überwinden

---

1) Die Einfügung von *eva* in das Compositum *°âdy-evânubhavât* ist ein grammatisches Monstrum, dem das *cid aṭantîm* in dem ersten Çloka zu V. 116 würdig zur Seite steht.

2) Das *lâghavam* würde in dem Falle sein: *yadâ sukhaṃ vishayagatam aṅgîkriyate, tadâ sukhaṃ prati vishayasyo 'pâdânatvaṃ, na tu vishayâtiriktasyâ 'tmanaḥ, ity ekam eva kâraṇatvaṃ kalpanîyam*, P.

3) *vṛtti-sârûpya-niyama*, P. Denn um die den Objekten inhärirende Freude zu erfassen, muss die Funktion des Innenorgans bei verschiedenen Leuten, resp. in derselben Person bei erneuter Wahrnehmung, gleichartig sein.

4) *âdi* bedeutet: und die Beschränkung, dass derartige Objekte, obwohl sie Sattva, Rajas und Tamas enthalten, entweder verschiedenen Personen (cf. *saṃvâdena*) oder zu verschiedenen Malen e i n e r Person (cf. *pratyabhijñayâ*) gegenüber nur das Freude erweckende Sattva manifestiren.

5) Dies bezieht sich auf den Grundsatz: *kârya-dravyasya pratyabhijñayâ sthairyâdi-siddhir bhavati*, wobei *âdi* bedeutet: *avayavebhyo 'tiriktatvam avayavinaḥ*.

haben], u. a. [neue] Gründe für diese [Feststellung der Constanz eines Objektes] angeben zu müssen. Dann ist auch im Mârkaṇḍeya-[Purâṇa 37. 38b] Freude u. s. w. dem Objekte zugeschrieben:

„So mögen im Gemüth oder auch im Körper Freuden und Schmerzen sein; was werde ich [d. h. mein Selbst] davon betroffen?"

Die Vorstellung aber ‚Ich bin freudvoll' u. s. w. fällt [1]) ebenso wie die Vorstellungen ‚Ich bin begütert' und ähnliche in den Bereich der Verbindung, welche wir den ‚Zusammenhang zwischen Besitz und Besitzer' (*sva-svâmi-bhâva*) nennen [2]). Um aber den Irrthum auszuschliessen, dass solche Empfindungen [wie ‚Ich bin freudvoll'] in den Bereich der Coinhärenz-Verbindung (*samavâya-saṃbandha*) gehören [d. h. der Verbindung, die nach der Meinung der Naiyâyikas u. a. zwischen einer Eigenschaft und ihrem Subjekt obwaltet], wird in den Lehrbüchern die Seele [d. h. das Selbst, das Ich] für verschieden von den Dingen erklärt, welche mit Freude, Schmerz und Besinnungslosigkeit behaftet sind.

Wenn davon gesprochen wird, dass auch Tönen und [Farben, Geschmäcken, Gerüchen und Berührungen] Freude u. s. w. wesentlich angehört, so geschieht das wegen der Inhärenz in ein und demselben Gegenstande, [d. h. weil den Objekten, denen Freude u. s. w. inhärirt, auch Töne u. s. w. inhäriren]. Oder man könnte auch den Tönen u. s. w. die Freude unmittelbar zuschreiben auf Grund der angeführten Beweismittel.

Nun wird die in den Objekten liegende Freude u. s. w. lediglich von dem Innenorgan erfasst, wegen des Resultats, [welches man aus der Beobachtung der Thatsache gewinnt, dass die Freude u. s. w. von den Objekten den unter der Leitung des Innenorgans stehenden Sinnen mitgetheilt wird]. Die Freude der Ruhe aber, in der das [reinste] Sattva wirkt, und welche sich zu der Zeit äussert, da [die Sinne] in keiner Verbindung mit den Objekten stehen, im Tiefschlaf und ähnlichen Zuständen [wie in der Concentration bei der Uebung der Yoga-Praxis], diese ist [ebenso] dem Innenorgan eigen, [obschon] sie ‚Freude des Selbstes' (*âtma-sukha*) genannt wird. Trotzdem die Vaiçeshikas und andere Dialektiker, [die] doch [sonst mit richtigen Gründen operiren], mit Bezug auf die Erscheinungswelt eine andere Theorie über den Causalzusammenhang deduciren, [als hier vorgelegt ist, indem jene nämlich die groben Elemente, Erde u. s. w., aus Atomen hervorgehen lassen, nicht, wie die Sâṃkhyas, aus dem Subjektivirungsorgan entsprossenen Grundstoffen], so ist doch die von uns erschlossene und durch viele Schrift- wie Traditionsstellen bestätigte Theorie von denen zu acceptiren, die nach der Erlösung trachten; denn die Folgerungen jener leiden an dem Fehler einer unsicheren

1) Tilge die Interpunktion hinter *pratyayas tu* und setze sie hinter *vishayakas* in der folgenden Zeile.

2) *purushaḥ svâmy upabhoktṛtvât, dhanaṃ sukhaṃ ca svaṃ upabhogyatvât*, P.

Grundlage und sind somit hinfällig. Deshalb wird durch das Vedântasûtra [2. 1. 11] „Wegen der Unbegründetheit der Reflexion ...“ eine blosse Reflexion um des Fehlers der Unbegründetheit willen für ungenügend erklärt. Desgleichen wird auch von Manu [12. 106]:

„Wer die Worte der heiligen Seher und die Unterweisung des Gesetzes mit einer Reflexion erforscht, die den Lehren des Veda nicht widerspricht, der kennt das Gesetz, aber kein anderer.“

nur die mit dem Veda nicht im Widerspruch stehende Reflexion als eine Argumentation entscheidend bezeichnet. Darum ist auf Grund solcher Aussprüche wie:

„[Das Selbst] muss aus den Worten der Schrift, [die der Lehrer hersagt], gehört und mit zutreffenden Gründen erwogen werden.“ [vgl. S. 2]

nur diejenige Erwägung, welche inhaltlich mit der Schrift übereinstimmt, beweiskräftig; die andersgeartete Erwägung jener [Vaiçeshikas u. s. w.] aber hinfällig. Ebenso ist die Deduktion jener, dass auch der Seele Freude, Schmerz u. s. w. anhafte [1]), hinfällig, weil sie mit vielen Schrift- und anderen [massgebenden] Stellen im Widerspruch steht. Dieser Hinweis genüge. Die Besonderheiten der Urmaterie werden wir später behandeln.

Wenn [nun Jemand fragt]: „Die Unterscheidung der Seele von allen unbeseelten [Objekten] ist doch [wie ihr constatirt habt] allein die Ursache der Erlösung; zu welchem Zwecke ist denn hier die Unterscheidung der unbeseelten [Objekte] von einander gelehrt?“, [so erwidern wir: Das geschieht], weil zum Zwecke der Klärung des [in dem Innenorgan enthaltenen] Sattva, [die] durch Verehrung der Urmaterie und der anderen Principien [erreicht wird], auch die Unterscheidung [dieser Principien von einander] erforderlich ist. Nachdem [der Verfasser also] dargelegt hat, wie sich aus der durch Schlussfolgerung gewonnenen Unterscheidung [die Principien der Erscheinungswelt] bis hinauf zur Urmaterie in der Form von Produkt und Ursache ergeben, lehrt er, in welcher Weise man die ausserhalb des genannten Causalzusammenhangs stehende Seele durch eine andersgeartete Schlussfolgerung feststellt.

66. Die der Seele daraus, dass das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist.

Zusammensetzung heisst die Verbindung, welche der Anlass zur Entstehung der Schöpfung ist [2]); und diese ist, da sich die Theile und das Ganze nicht scheiden lassen, allen Produkten der Urmaterie gemeinsam. Demnach ergiebt sich die Erkenntniss der Seele durch die Schlussfolgerung, dass die zusammengesetzten Dinge, die Urmaterie und deren Produkte, zum Zwecke eines

---

1) Der Instrumental *sukha-duḥkhâdi-mattvena* steht *prakârârthikam*, man denke also: *tena prakâreṇâ 'numânam.*

2) *ârambhaka-saṃyogaḥ* = *kârya-dravya-svarûpa-nishpatti-hetu-bhûta-saṃyogaḥ*, P.

andern da sind. Das ist der Sinn. Diese [Schlussfolgerung] lautet:

1) Der Gegenstand der Untersuchung, nämlich die Urmaterie, das ‚grosse' und die übrigen [materiellen Principien], sind zum Zwecke eines anderen da, d. h. sie bewirken die Empfindung [von Freude und Leid] und die Erlösung eines von ihnen selbst verschiedenen;

2) weil sie zusammengesetzt sind;

3) wie Betten, Pfühle u. s. w., [welche als etwas zusammengesetztes zum Dienste eines anderen da sind].

Durch diese Schlussfolgerung ergiebt sich die Existenz der Seele als einer von der Materie verschiedenen, unzusammengesetzten [Wesenheit]; denn, wenn auch d i e s e zusammengesetzt wäre, würden wir einen regressus in infinitum erhalten. Auch in dem Yoga-Lehrbuch] des Patañjali [4. 23: „Das Denkorgan] ist zum Zwecke eines andern da, weil es in der Zusammensetzung wirkt" ist die [nämliche] Schlussfolgerung gemacht; doch gilt dieselbe nach dem, was wir eben gelernt haben, [obschon in dem citirten Yogasûtra nur von dem Innenorgan die Rede ist, auch] von dem letzten Gliede [d. h. von der Urmaterie]; denn der Ausdruck ‚Wirken in der Zusammensetzung' bedeutet einfach ‚Ausüben einer einem bestimmten Zweck dienenden Thätigkeit (*arthakriyâ-kâritva*) unter Mitwirkung eines andern' [1]). Die Seele aber bedarf, weil sie ihrem Wesen nach stätiges Licht ist, keines anderen [Mitwirkers] für ihre eigene, einem bestimmten Zweck dienende Thätigkeit, die sich darin äussert, dass die Objekte erleuchtet [d. h. zum Bewusstsein gebracht] werden; denn die Seele erfordert das Funktioniren des Innenorgans nur bei der Verbindung mit den Objekten, diese Verbindung aber ist nicht eine [der Seele] eigenthümliche Thätigkeit dieser Art [2]). Hierfür [d. h. für unsere Erschliessung der Seele, des Selbstes] sprechende Reflexionen liefern Schrift- und Traditionsstellen, wie z. B.: „Nicht fürwahr allem [diesem] zu Liebe liebt man alles [dies], sondern dem Selbst zu Liebe liebt man alles [dies", Bṛh. 2. 4. 5] [3]). Noch ein anderes [Argument für die Existenz der Seele lässt sich anführen]: Wenn die Grundursache [d. h. die Urmaterie] und [ihre Produkte], die mit Freude

---

1) Oder, wie das Yogavârttika S. 142, Z. 22 erklärt ‚Ausüben einer Thätigkeit, für welche ein Mitwirker erforderlich ist' (*sahakâri-sâpeksha-vyâpârakatvam*).

2) D. h. um mit den Objekten in Verbindung zu treten, kann die Seele allerdings nicht der Mitwirkung des Innenorgans entrathen; das ist aber nicht die charakteristische Thätigkeit der Seele, überhaupt keine Thätigkeit derselben; vielmehr haben wir der Seele lediglich das aus eigner Kraft, ohne Mithilfe irgend eines andern Princips vor sich gehende ‚Erleuchten', d. h. Bewusstmachen, zuzuschreiben.

3) *na hi vishayâ vishayâṇâṃ prayojana-siddhaya âtmanaḥ priyâḥ santi, api tv âtmanaḥ prayojana-siddhaye vishayân priyatvenâ 'pekshate sarvo 'pi prekshavân*, P.

u. s. w. behaftet sind, den Zweck hätten ihre eigene Freude u. s. w. zu empfinden, dann müssten dieselben unmittelbar von sich selbst zum Bewusstsein gebracht werden; und dem widerspricht, dass dann dasselbe Ding Objekt und Subjekt wäre; denn die Idee der Freude kann nicht der Idee eines Subjektes entrathen, weil die Freude [nur] so empfunden wird: ‚Ich bin freudig'. Da es ferner eine schwierige Annahme wäre für die vielen zusammengesetzten [Einzelformen der drei] Constituenten und deren mannigfach umgestaltete Produkte [d. h. für alle Innenorgane u. s. w. ebenso viele] verschiedene Einzelarten des Geistes zu statuiren, ist es der Einfachheit halber geboten, eine einheitliche [d. h. trotz der individuellen Verschiedenheit überall gleichartige], von allem zusammengesetzten verschiedengeartete Seele, deren Wesen geistiges Licht ist, anzunehmen.

In diesem Sûtra ist gelehrt, dass die Seele als die bewirkende Ursache [der Schöpfung] zu erschliessen sei, weil daselbst der Zweck der Seele [d. h. das Empfinden und die eventuelle Erlösung] als Veranlassung für die Zusammengesetztheit aller Dinge bezeichnet ist. Deshalb wird mit Bezug auf die am Anfang der Schöpfung entstandene [d. h. zuerst mit dem Innenorgan in Verbindung getretene] Seele [d. h. den Gott Brahman] z. B. im Vishṇupurâṇa gesagt:

> „Nur veranlassend wirkte sie für die zu erschaffenden Dinge beim Schöpfungswerke[1]), weil die Kräfte des zu erschaffenden [d. h. die zur Entstehung der Schöpfung führenden in der Urmaterie liegenden Kräfte] die Hauptursache waren[2]). [1. 4. 51]
>
> Dann entstand, o Weiser, o trefflichster der Brahmanen, aus diesem von dem Kenner seiner Stätte [d. h. der Seele] regierten Gleichgewicht der Constituenten das die Constituenten manifestirende [Princip] zur Zeit der Schöpfung" [1. 2. 33][3]) u. s. w.[4])

Das ‚Regieren des Kenners seiner Stätte' bedeutet nur die Verbindung der Seele[5]), die ihren Zweck noch nicht erreicht hat, [mit der Urmaterie]. Das ‚die Constituenten manifestirende' ist das ‚grosse Princip' [das Urtheilsorgan], weil es als die [materielle] Ursache [des Subjektivirungsorgans und der übrigen Produkte] die aus den drei Constituenten bestehende Urmaterie zur Erscheinung bringt[6]).

---

1) Die Ausgabe des V. P. hat die v. l. *sarga-karmaṇâm.*

2) So der Pandit; anders Wilson, Vishṇu Purâṇa translated I. 65: the things that are capable of being created arise from nature as a common material cause.

3) Der erste Halbvers steht wörtlich auch im Mârkaṇḍeya Pur. 45. 35.

4) Setze mit dem MS. einen Interpunktionsstrich hinter *ityâdi,* das in der Ausgabe irrthümlich mit dem folgenden zu einem Wort verbunden ist; desgleichen ist eine Interpunktion hinter *saṃyoga-mâtram* erforderlich.

5) Ich möchte der Deutlichkeit halber mit dem MS. noch *purushasya* hinter *°purushârthasya* lesen.

6) Hierher ist der Schluss des Commentars zu Sûtra 66 zu verlegen.

Hiermit ist dargelegt, in welcher Weise die sinnlich nicht wahrnehmbaren Dinge durch Schlussfolgerung festzustellen sind. Jetzt wird die Ewigkeit der Urmaterie begründet um zu rechtfertigen, dass sie die Ursache aller [Produkte] ist, damit sich die Unveränderlichkeit der Seele als sicher herausstelle:

67. Da es keine Wurzel für die Wurzel giebt, ist die Wurzel wurzellos.

Die Wurzel — die materielle Ursache — der dreiundzwanzig Principien, d. h. die Urmaterie, hat keine Wurzel mehr; denn für diese kann es, weil wir [sonst] einen regressus in infinitum erhalten würden, keine weitere Wurzel geben. Das ist der Sinn.

„Da wir aber doch durch den Ausspruch, der anhebt:

„Aus dieser entstand das unentfaltete, durch drei Constituenten gebildete, o trefflichster der Brahmanen". [Mbh. 12, 12681]

lernen, dass auch die Urmaterie aus der Seele entstanden ist, so lasst doch eben die Seele die Wurzel der Urmaterie sein [1]); wegen der Ewigkeit der Seele würde [dabei] weder ein regressus in infinitum vorliegen, noch die Seele ihre Unveränderlichkeit einbüssen, [weil sie] durch Vermittelung des Nichtwissens, [nicht unmittelbar, hervorbringend zu denken ist]. In diesem Sinne heisst es ja auch in der Tradition:

„Denn darum hat dieses Weltdasein der Seele zur Wurzel das Nichtwissen" [2]).

Diesem Einwand gegenüber erklärt [der Verfasser]:

68. Auch bei einer solchen Vermittlung muss an einer Stelle ein Haltepunkt sein; und so ist es nur ein Name.

Auch wenn die Seele durch Vermittelung des Nichtwissens und anderer [Principien] indirekt die Wurzelursache der Welt wäre, muss doch an einer Stelle, sei es nun das Nichtwissen oder ein anderes Princip, d. h. bei irgend einem ewigen Gliede, diese Vermittelungsreihe ihren Abschluss haben; [die Seele aber kann nicht das Schlussglied dieser Kette sein, vielmehr steht sie ausserhalb derselben]; denn die Seele ist unveränderlich [und darum nicht fähig, ein anderes Princip aus sich hervorgehen zu lassen]. Deshalb [nennen wir] dasjenige [Glied], mit welchem [die Reihe] schliesst, die ewige Urmaterie, [und] ‚Urmaterie' [3]) ist dabei nur ein Name [ein blosses Wort] für Wurzelursache. Das ist der Sinn.

---

1) Setze eine Interpunktion hinter *bhavatu*.

2) Dieser Halbvers wird mit einer Variante von Çaṅkara in der Einleitung zum Comm. zur Çvetâçvatara Upanishad als aus dem Liṅgapurâṇa stammend angeführt.

3) Für *prakṛtir iha* hat die v. l. *prakṛtir hi*, das MS. aber *prakṛtir iti hi*.

„Es ist aber doch, alles dies zugegeben (*evam*), nicht begründet, dass es [gerade] fünfundzwanzig Principien sind, da sich noch hinsichtlich [d. h. zur Erklärung] der unentfalteten [Urmaterie], welche die Ursache des grossen Princips ist, ein weiteres ungeistiges Princip darbietet?“ [1]). In Anbetracht dieser Meinung trägt [der Verfasser] die Haupt-Rechtfertigung vor:

69. [Unser] beider [Theorie] hinsichtlich der Urmaterie ist die gleiche.

In der That aber ist bei der Erwägung, ob es noch eine Wurzelursache für die Urmaterie gebe [2]), unser beider, d. h. des [Sâṃkhya-]Lehrers und des opponirenden [Vedantisten] Theorie die gleiche. Damit soll gesagt sein: Wie in der Schrift von einem Entstehen der Urmaterie die Rede ist, ebenso auch von [einem Entstehen] des Nichtwissens, — in solchen Aussprüchen wie:

„Dieses fünftheilige Nichtwissen ging aus der grossen Seele hervor.“ [V.P. 1 5. 5, b].

Deshalb ist mit Nothwendigkeit das Entstehen des einen [von beiden] als ein uneigentlich gemeintes zu bezeichnen, [weil wir sonst gar keine Grundursache erhalten würden]; und von diesen beiden darf man nur der Urmaterie ein uneigentliches Entstehen zuschreiben, d. h. eine Manifestation, hervorgerufen durch die Verbindung mit den Seelen und durch ähnliche [Gründe, z. B. dadurch, dass die Urmaterie von der unsichtbaren Kraft des Verdienstes und der Schuld der Wesen zum Schaffen angeregt wird]; denn [erstens] ist an einer Stelle des Kûrmapurâṇa von dem uneigentlichen Entstehen [3]) der Urmaterie und der Seelen die Rede:

„Ein Entstehen, das als Verbindung zu definiren ist, wird von dem Werk [= Urmaterie] und dem Denken [= Seele] ausgesagt.“ [4])

und [zweitens] wird nirgends in der Schrift etwas von einem uneigentlichen Entstehen des Nichtwissens berichtet [5]). Die Aussprüche aber über die Anfanglosigkeit desselben sind so zu verstehen, dass sie nur die Continuität meinen, geradeso wie die Aussprüche über die Dispositionen (*vâsanâ*) und andere [in diesem Sinne] anfanglose Dinge, [als da sind: Verdienst und Schuld, Liebe zum Leben u. dgl.]. Und dass das Nichtwissen, d. h. die falsche Vorstellung, eine Eigenschaft des Innenorgans ist, steht

---

1) Der Opponent, ein Vedantist, meint die *avidyâ*, das Nichtwissen.

2) Aph.[3] 85 unrichtig: In the discussion of the Primal Agent (Nature), the cause which is the root (of all products) . . . .

3) L. *gauṇotpatti*° mit der v. l.

4) Weder Ballantyne noch Hall (in der Ausgabe und Aph.[3] 85, 86) haben gemerkt, dass hier ein mit *saṃyoga-lakshaṇotpattiḥ* beginnender Halbvers vorliegt. Die Uebersetzung Aph.[3], der zufolge das Citat aus dem Kûrmapurâṇa erst mit *karma-jñânayor* beginnt, ist ganz verkehrt.

5) Setze einen Interpunktionsstrich hinter *açravaṇât*.

im Yogasûtra [cf. 1. 8] gelehrt; darum ist dasselbe kein [besonderes, zu unseren fünfundzwanzig] hinzukommendes Princip [1]).

Oder der Sinn [unseres Sûtra] könnte auch sein: für beide, für die Urmaterie wie für die Seele gilt dieselbe Begründung. Damit ist gemeint: weil wir auch von dem Entstehen der Seele in solchen Aussprüchen hören, wie:

„Aus welchem die Urmaterie und die Seele, aus welchem das sich bewegende und das unbewegliche hier [hervorgegangen], er, Vishṇu, die Ursache dieses Alls, sei uns gnädig."

Demnach kommt wie der Seele, so auch der Urmaterie nur ein uneigentliches Entstehen zu; denn in der Schrift wird ihre Ewigkeit gelehrt, — auch dies gilt [für beide] in gleicher Weise. Deshalb steht fest, dass lediglich die Urmaterie die causa materialis der Welt ist, das Nichtwissen [aber] als ein Attribut der Urmaterie eine causa efficiens derselben; desgleichen ist auch die Seele [eine causa efficiens]. Wenn aber in dem Mokshadharma-[Abschnitt des Mbh. 12, 11419]:

„Nichtwissen nennt man das unentfaltete, der Schöpfung und Auflösung unterliegende [2]), Wissen dagegen das von Schöpfung und Auflösung freie fünfundzwanzigste [Princip, d. h. die Seele]."

die Bezeichnungen Nichtwissen und Wissen auf die Materie und die Seele angewendet werden, so sind dieselben nur in übertragener Bedeutung, als jene beiden zum Objekt habend, gebraucht; denn die Materie ist, weil der Veränderung ausgesetzt, mit der Seele verglichen, unreal, und deshalb wird sie als Objekt des Nichtwissens bezeichnet. Ebenso wird auch unter diesem Gesichtspunkt die Reihe der Produkte [vom Urtheilsorgan an] bis herunter zu den [groben] Elementen, mit ihren jedesmaligen Ursachen verglichen, ‚Nichtwissen' genannt, [dagegen] die jedesmalige Ursache dieser [Produkte], mit diesen verglichen, ‚Wissen'. Dass aber die Seele die materielle Ursache der Welt sei, d. h. sich [zu dieser] verändere, das wird nur als eine durch die [Verbindung der Seele mit der] Materie bedingte Anschauung (*prakṛty-upâdhikam*) in Schrift und Tradition [der landläufigen Meinung] lediglich zu Kultuszwecken nachgesprochen, ebenso wie die Sätze, dass die [Seele] handelnd oder [sich freuend, wünschend u. dgl.] sei. Denn sonst würde sich ein Widerspruch mit der Schriftstelle ergeben, die anhebt: „Nicht grob, nicht fein, nicht kurz [ist sie] . . . . [3])

---

1) Der Text in Aph.[3] 86 Anm. bricht mit *anâditâ* mitten im Compositum ab, und der Rest des Satzes ist einfach fortgelassen, nicht etwa im Anschluss an Nâgeça's oder Mahâdeva's Commentar, sondern aus reiner Nachlässigkeit; *tasyâ anâditâ* soll bedeuten: it is *not* from eternity!

2) Das nicht zu rechtfertigende masc. °*dharmiṇam* ist mit dem Text des Mbh. in °*dharmi vai* zu verbessern, andererseits das *pañcaviṃçakaḥ* des Calcuttaer Mbh.-Textes in °*kam*.

3) In der Upanishad-Stelle ist natürlich *brahma* zu ergänzen.

[Bṛh. 3. 8. 8]; dies ist zu bedenken. Auch mit dem Worte Mâyâ ist nichts anderes als die Materie bezeichnet; denn an der Schriftstelle „Die Mâyâ erkenne man als die Urmaterie" [Çvet. 4. 10] wird der vorher mit den Worten:

> „Aus ihm erschafft der Leiter der Mâyâ [d. h. Gott] alles dieses, und in diesem wird der andere [d. h. die empirische Seele] durch die Mâyâ gefesselt gehalten." [Çvet. 4. 9]

besprochenen [1]) Mâyâ die Natur der Materie zugeschrieben. [Das gleiche ergiebt sich] auch aus Traditionsstellen wie:

> „Sattva, Rajas und Tamas, das sind die drei Constituenten der Materie; aus diesen besteht die Materie, welche Vishṇu's Mâyâ heisst, roth [als Rajas], weiss [als Sattva] und schwarz [als Tamas]: viele Kinder dieser Art besitzt sie."

Nicht aber bezeichnet das Wort Mâyâ dasjenige Nichtwissen, welches durch die Erkenntniss aufgehoben werden kann, weil es doch unsinnig wäre diesem Ewigkeit zuzuschreiben. Ferner, wenn das Nichtwissen [der Vedantisten] eine Substanz sein soll, so liegt nur ein Unterschied des Ausdrucks vor [zwischen dem Nichtwissen, resp. der Mâyâ, des Vedânta- und der Materie des Sâṃkhya-Systems]; und wenn es eine Qualität sein soll, so ergiebt sich, da dasselbe dann ein Substrat haben muss, die Existenz der Materie, weil die Seele qualitätlos u. s. w. [d. h. nicht handelnd, der Veränderung nicht unterworfen] ist, [also dieses Substrat nicht sein kann]. Wenn [darauf ein Vedantist bemerkt]: „So haben wir das Nichtwissen als etwas von Substanzen, Qualitäten und Handlungen wesensverschiedenes zu erklären", [erwidern wir]: Nein, weil, wie schon [I. 24] gesagt, ein solches Ding nicht vorstellbar ist.

„Wenn es nun in dieser Weise einen Modus giebt die Begriffe Urmaterie, Seele u. s. w. zu erschliessen, wie kommt es denn, dass diese zur Unterscheidung führende Reflexion sich nicht bei allen einstellt?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

70. Wegen der Dreierleiheit der befähigten existirt kein Gesetz.

Wie die zum Hören u. s. w. [d. h. zum Belehrtwerden und Glauben berufenen], so sind auch die zum Reflektiren befähigten dreierlei Art: schwach, mittelmässig und vorzüglich. Deshalb existirt kein Gesetz, dass die Reflexion bei allen [die gleiche] sein müsse, weil [die richtige Beweisführung] von Seiten der schwachen und mittelmässigen auf Grund von Sophismen (*ku-tarka*) u. s. w. abgelehnt oder so dargestellt wird, als ob für das Gegentheil ebenso gute Gründe sprächen (*sat-pratipakshatâ*) [2]). Denn von den

---

1) *pûrva-prakrânta* = *pûrvokta*, P.

2) Die folgenden Sätze zeigen, dass *bâdha* mit *manda*, *sat-pratipakshatâ* mit *madhyama* zu combiniren ist.

schwachen werden die vorgetragenen Schlussfolgerungen [einfach] mit einer Reihe von Sophismen abgelehnt, welche die Buddhisten u. a. [d. h. die Jainas, die Çivaiten etc.] aufgestellt haben; und von den mittelmässigen werden dieselben mit widersprechenden und falschen Argumenten, wie sie von Buddha und anderen [Lehrern] verkündet sind, so dargestellt, als ob das Gegentheil ebenso gut begründet wäre. Deshalb findet sich eine solche Reflexion [wie die oben erörterte] nur bei den besten unter den befähigten. Das ist der Gedanke [1]).

Als das Wesen der Urmaterie war oben [I. 61] das Gleichgewicht der Constituenten genannt; ebenso haben die feinen Elemente und die [in der dortigen Aufzählung] folgenden [materiellen Principien, d. h. die Sinne und die groben Elemente] ihre Erklärung gefunden. Das Wesen der demnach noch übrigen zwei [Principien], des ‚grossen' und des Subjektivirungsorgans, beschreibt [der Verfasser nun] in den [folgenden] beiden Sûtras:

71. Das erste Produkt heisst das grosse; es ist das Denkorgan.

Das erste Produkt [der Urmaterie] heisst das grosse; es ist das Denkorgan [*manas* [2]), so genannt], weil seine Funktion das Denken (*manana*) ist. Denken bedeutet hier ‚Urtheil, [Entscheidung', *niçcaya*], und dies ist die Funktion des Urtheilsorgans (*buddhi*), [als welches hier das Denkorgan zu verstehen ist]; denn dass das Urtheilsorgan das erste Produkt [der Urmaterie ist], lernen wir aus solchen Stellen, wie:

„Dieser ausgestreute Same, welcher der Urmaterie und [scheinbar auch] der Seele angehört und das ‚grosse Princip' heisst, wird als Urtheilsprincip bezeichnet."

---

72. Darauf folgt das Subjektivirungsorgan.

Das auf dieses [Urtheilsorgan] unmittelbar folgende ist das Subjektivirungsorgan (*ahaṃkâra*, wörtlich ‚Ichmacher'), so genannt, weil es den Begriff des [empirischen] Ich erzeugt; seine Funktion ist der Subjektivirungswahn (*abhimâna*). Das ist der Sinn.

Weil dieses Ichorgan die Funktion des Subjektivirungswahns besitzt [3]), deshalb müssen die übrigen [materiellen Principien] dessen Produkte sein; dies lehrt [der Verfasser im folgenden Sûtra]:

---

1) Hier schliesst der Commentar zu I. 70; die folgenden beiden Sätze, welche in der Ausgabe irrthümlich als zu demselben gehörig behandelt sind, bilden den Anfang des Avatâraṇa zu 71.

2) *Manas* steht hier im Sinne von *buddhi*, vgl. S. 82, Anm. 1.

3) „which brings out the Ego, in every case of cognition, the matter of which cognition would, else, have lain dormant in the bosom of Nature, the formless Objective", Aph.[2] 89.

73. Die übrigen sind dessen Produkte.

Das ist verständlich. — Dadurch, dass man diese drei Sûtras [71—73] so [wie wir gethan] erklärt, beseitigt man den Verdacht, dass in ihnen eine müssige Wiederholung [von 62—64] vorliege.

„Damit [1]) erhalten wir aber doch einen Widerspruch gegen die Schrift und Tradition, von denen gelehrt wird, dass die Urmaterie die Ursache von allem sei?" Diesem Einwand gegenüber bemerkt [der Verfasser]:

74. Die erste ist die Ursache, wenn auch [nur] indirekt durch Vermittlung jener; wie die Atome.

Wenn auch [nur] indirekt, d. h. wenn auch nicht in der Eigenschaft einer unmittelbaren Ursache, ist die erste, d. h. die Urmaterie, die Ursache des Subjektivirungsorgans und der folgenden [Principien] durch Vermittlung des ‚grossen' [des Urtheilsorgans] u. s. w.; wie nach der Meinung der Vaiçeshikas die Atome die Ursache der Töpfe u. dgl. sind nur durch Vermittlung der Aggregate von zwei Atomen u. s. w. Das ist der Sinn.

„Da doch beide, die Urmaterie und die Seele, ewig sind, welches Moment ist denn dafür entscheidend, dass nur die Urmaterie Ursache ist?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

75. Obschon beide früher waren, kann es, da der einen [die Eigenschaft] fehlt, [nur] die andere sein.

Obschon beide, die Seele wie die Urmaterie, früher waren als sämmtliche Produkte, kann, da der einen, d. h. der Seele, wegen ihrer Unveränderlichkeit die Eigenschaft der [materiellen] Ursache fehlt, [nur] die andere die Ursache sein. Das ist der Sinn. Für die Unveränderlichkeit der Seele ist der Hauptgrund (*bîja*) folgender: Wenn die Seele in der Zusammensetzung [d. h. in Verbindung mit etwas anderem] [2]) wirkte, müsste sie zum Zwecke eines anderen da sein, [dieser andere aber ebenso wieder zum Zwecke eines andern u. s. f.], und damit würde man einen regressus in infinitum erhalten. Wenn sie [aber] isolirt [für sich allein, *asaṃhatya*] wirkte, [d. h. die Produkte erschüfe ohne dabei der Mitwirkung eines andern zu bedürfen], so wäre man genöthigt, [da die Seele ewig ist], das ‚grosse' und die folgenden Produkte für ewig zu erklären. Und wenn [von den Vedantisten] angenommen wird, dass sich [die Seele] vermittelst der Materie verändere, so wollen wir doch der Einfachheit halber dieser

---

1) *mahad-ahaṃkâra-pañca-tanmâtrâdînâṃ pûrvottara-kârya-kâraṇa-bhâva-nirûpaṇena,* P.

2) Vgl. den Comm. zu I. 66.

allein die Veränderung zuschreiben, von der Seele aber das Schöpfersein auf Grund ihres Herrseins [nur] in uneigentlichem Sinne aussagen, wie z. B. Sieg und Niederlage, welche doch den Soldaten angehören, uneigentlich von dem König ausgesagt werden, weil dieser die Folgen des [Sieges oder der Niederlage], die Freude oder den Schmerz empfindet und Herr über jene [Soldaten] ist.

Ferner hat man, da sich die Urmaterie als Ursache [der Schöpfung] durch ein dieselbe in dieser Eigenschaft feststellendes Beweismittel [1]) ergab, nach keiner weiteren Ursache zu fragen; ebensowenig wie man, da die Seele sich als Erkenner durch ein ebensolches Beweismittel herausgestellt hat, nach keinem weiteren Erkenner sucht. Auch könnte die Seele, wenn sie der Veränderung ausgesetzt wäre, gelegentlich erblinden [2]), wie der Gesichtssinn, der innere Sinn und die anderen [Organe zuweilen die Kraft zur Ausübung ihrer Funktionen verlieren], und demzufolge würden [möglicherweise] Freude, Schmerz u. s. w., obwohl vorhanden, nicht empfunden werden, mithin solche Zweifel eintreten können, wie „Bin ich erfreut oder nicht?" Daraus folgt, dass die Seele die ihr eigenthümliche Kraft zu erleuchten [d. h. die Processe des inneren Organs zum Bewusstsein zu bringen] niemals einbüssen kann, also unveränderlich ist. Dies ist im Yogasûtra [4. 17, nach Vyâsa's Zählung 4, 18] mit den Worten gelehrt: „Die Funktionen des inneren Organs [3]) kommen stets zum Bewusstsein, weil der Gebieter desselben, die Seele, unveränderlich ist", und in [Vyâsa's] Commentar zu der Stelle: „die Thatsache aber, dass die Objekte [der Thätigkeit des inneren Organs] stets zum Bewusstsein kommen, macht die Unveränderlichkeit des Geistes zweifellos [4])". Wie es [jedoch] zugeht, dass, trotzdem [der Seele] die Kraft des steten Bewusstmachens eigen ist, nicht alles mit einem Mal zum Bewusstsein kommt, das werden wir unten [im Comm. zu I. 87 [5])] auseinandersetzen.

[Der Verfasser] lehrt [nun] auch die Allgegenwart der Urmaterie, um zu rechtfertigen, dass dieselbe gleichzeitig die Ursache [von allem] ist:

76. Begrenzt ist nicht die materielle Ursache von allem.

---

1) *yena pramâṇena tad vastu paricchidyate* (*pramîyate, niçcîyate*), *tad eva dharmi-grâhaka-mânam*, P.

2) L. *ândhyatvam api* mit der v. l. und dem MS.

3) L. *citta-vṛttayas* mit dem MS. und dem Text des Yogasûtra.

4) Diese Stelle aus dem Commentar Vyâsa's ist von Vijñânabhikshu sehr ungenau citirt; die Calcuttaer Ausgabe liest, ebenso wie ein mir gehöriges vorzügliches MS. des Werkes: *sadâ jñâtatvaṃ tu manasas tat-prabhoḥ purushasyâ 'pariṇâmitvam anumâpayati.*

5) S. 65, Z. 20 der Ausgabe.

Die materielle Ursache von allem, d. h. die Urmaterie, ist nicht begrenzt; das bedeutet: sie ist alldurchdringend. Dass [die Urmaterie] die materielle Ursache von allem ist, bedeutet eine charakteristische Eigenschaft, welche den Grund dafür [d. h. für die Allgegenwart] in sich trägt; denn diese [Eigenschaft] kann nicht etwas begrenztem angehören. „Es ist aber doch nicht richtig der Urmaterie Unbegrenztheit zuzuschreiben; denn die Urmaterie ist ja nicht etwas von den drei Constituenten, Sattva u. s. w., verschiedenes, wie sich aus dem Sûtra unten [VI. 39] ergiebt: „Sattva u. s. w. sind nicht Qualitäten von ihr, weil sie dieselbe bilden“, und wie mit deutlichen Worten im Yogasûtra und im Commentar [zu demselben] festgestellt ist [1]). Auch sind die Qualitäten, welche diesen [Constituenten], Sattva u. s. w., in der Folge beigelegt werden, Leicht-, Unstät- und Schwersein etc., nicht vereinbar mit der Behauptung, dass [die Constituenten] alldurchdringend seien; ebensowenig sind [unter dieser Voraussetzung die Vorgänge] begreiflich, welche die Veranlassungen für die Schöpfung und [für die Weltauflösung] sind, nämlich die Verbindung, Trennung u. s. w. [d. h. das Abnehmen und Zunehmen der Constituenten].“ Darauf erwidern wir: Begrenztsein bedeutet hier Charakterisirtsein durch dasjenige, was [ein Ding] in seiner Eigenschaft als positives im Gegensatz zu einem örtlichen Nichtsein charakterisirt, [wie z. B. ein Topf in dieser Weise durch das Topfsein charakterisirt wird]; und die Negation dieses Begriffes ist Allgegenwart. Demnach ergiebt sich, da das ‚Ursache der Welt Sein‘ nicht [die Urmaterie] als etwas positives im Gegensatz zu einem örtlichen Nichtsein charakterisirt, als Resultat die ‚Allgegenwart der Urmaterie‘ [2]). Wie die Allgegenwart des Odems in sämmtlichen Körpern der vegetabilischen und animalischen

---

1) Der Opponent meint, dass die Urmaterie, wenn sie aus drei bestimmten Theilen bestehe, deshalb etwas begrenztes sein müsse.

2) Für diese beiden schwierigen Sätze gab mir der Pandit folgende Erklärung: *daiçikâ dig-vṛttayo* (= *deçe vartamânâḥ*) *ye ‚iha ghaṭo nâsti, iha paṭo nâstî‘ ’tyâdi-pratîti-siddhâ abhâvâs, teshâṃ pratiyogino ghaṭa-paṭâdayas, tan-nishṭhâ pratiyogitâ ghaṭatva-paṭatvâdy-avacchinnâ bhavatîti tâdṛça-pratiyogitâvacchedakaṃ tad eva ghaṭatva-paṭatvâdi, tâdṛça-dharmâvacchinnatvam eva ghaṭapaṭâdînâṃ = paricchinnatvam | etâdṛçasya paricchinnatvasyâ ’bhâva-bhûtaṃ yad vyâpakatvaṃ, tad eva câ ’paricchinnatvam ihocyate ||* (Hier beginnt die Erklärung des zweiten Satzes) *pûrvopadarçita-*(d. h. *iha ghaṭo nâstî ’ti*)*-abhâva-pratiyogitâvacchedakatvaṃ, yathâ ghaṭatvâdi, naivaṃ prakṛtitvasya bhavati, ‚iha prakṛtir nâstî‘ ty abhâvâprasiddheḥ | yaḥ kutracid deçe na vartate, sa paricchinnaḥ, yas tu sarvatraiva vidyate, so ’paricchinno bhâvaḥ, asti ca prakṛtis tatheti siddhaṃ tasyâ aparicchinnatvam iti nishkarshaḥ, pûrvasyâ vâco yukteḥ || atra prakṛter aparicchinnatvaṃ na purushasye ’vâ ’navayavatve sati vyâpakatvam abhidadhmahe, yena syâd ittham anupapatti-saṃbhavaḥ* (geht auf das obige *nopapadyante* des Opponenten), *kiṃ tu sâvayavatve sati sârvatrikatvam ity-evaṃ-kathane na kiṃcid anupapannam iti sarvâsaṃdarbhâ-’bhisaṃdhir iti sûkshma-dṛçâ vibhâvanîyam ||*

Welt und anderwärts [wo es noch etwa organische Körper geben könnte] schon durch den allgemeinen Begriff des Odems ausgesagt wird, wegen der Verbindung der einzelnen Formen des Odems mit allen Körpern, ebenso steht es auch mit der Allgegenwart der Urmaterie.

Die Bewegungslosigkeit, Einheit und sonstigen [Eigenschaften] der Urmaterie werden wir in dem Sûtra [I. 128] erörtern, in welchem die Gleich- und Verschiedenartigkeit [der Constituenten] gelehrt wird.

Nicht allein deshalb [gehört die Urmaterie nicht zu den begrenzten Dingen], weil sie die materielle Ursache von allem ist, sondern

77. Auch wegen der Schrift, welche sagt, dass jene entstanden sind.

Auch weil wir aus der Schrift erfahren, dass jene, d. h. die begrenzten Dinge, entstanden sind. Denn wir lernen aus solchen Schriftstellen wie „Was aber beschränkt ist, das ist sterblich“ [Chând. 7. 24. 1], dass das begrenzte, da ihm das Sterben eigen ist, entstehen muss; und aus anderen Schriftstellen. Das ist der Sinn.

Um jetzt zu rechtfertigen, dass die Urmaterie die [Grund]-ursache ist, widerlegt [der Verfasser die Annahmen], dass das Nichtsein oder etwas anderes [das Werk, vgl. Sûtra 81] die [Grund]ursache sei:

78. Aus dem unrealen kann sich das reale nicht ergeben.

Aus dem unrealen, d. h. dem nichtseienden, kann sich das reale nicht ergeben, d. h. kann das seiende nicht entstehen, weil durch die Entstehung der Welt aus einem Hasenhorn [d. h. aus einem Unding] unter anderm[1]) die Erlösung [der früher aus den Banden der Materie befreiten Seelen] hinfällig werden würde, [da diese durch eine aus dem Nichts entstehende Welt aufs neue gebunden werden könnten]; und weil [zweitens] dieses [Entstehen von etwas aus nichts] der Erfahrung widerspricht. Das ist der Sinn.

„So lasst auch die Welt nur etwas unreales sein, wie Träume u. dgl.“ Auf diese Bemerkung [eines buddhistischen Vijñânavâdin oder Yogâcâra] erwidert [der Verfasser]:

---

1) *âdi* bedeutet z. B. die göttliche Würde Hiraṇyagarbha's (die durch die Verschuldung des ‚Sohnes einer Unfruchtbaren‘, d. h. durch eine aus dem Nichts entstehende Verschuldung, hinfällig werden könnte).

79. Weil sie nicht widerlegt werden kann und nicht einer fehlerhaften Ursache entstammt, ist sie nicht etwas unreales.

Die empirische Welt kann nicht wie ein Traumbild durch die [Aussprüche der] Schrift und die anderen Erkenntnissmittel widerlegt werden; ebensowenig entstammt sie, wie das [auf einer Erkrankung des Gesichtssinnes beruhende] Gelberscheinen der [thatsächlich weissen] Muschel, fehlerhaften [d. h. kranken] Sinnen oder ähnlichen [Ursachen, als da wäre das Geblendetsein u. s. w.], weil es keinen Beweis für die Annahme eines Fehlers [an der Ursache] giebt. Darum ist das Produkt nicht etwas unreales; das ist der Sinn. — Wenn [nun Jemand einwenden sollte]: „Durch Schriftstellen wie ‚[Alle] Umgestaltung ist [nur] eine Bezeichnung, die auf [blossen] Worten beruht; in Wahrheit [sind alle Umgestaltungen in der Form von Töpfen] nichts als Thon u. s. w.‘ [Chând. 6. 1. 4] wird aber doch die Erscheinungswelt widerlegt, und dieser Widerlegung zufolge haftet doch auch an der Ursache der Welt (*sva*) der Fehler, den wir Nichtwissen nennen“, [so antworten wir]: Nein! denn, weil sonst die Giltigkeit des Gleichnisses von dem Thon hinfällig wäre, meinen derartige [Schrift-] stellen [nicht die absolute Nichtexistenz, sondern nur] eine solche Nichtexistenz [der empirischen Welt], welche als Unbeständigkeit (*asthairya*) im Vergleich mit [der Beständigkeit] ihrer Ursache zu bezeichnen ist; und [zweitens] weil sonst die Aussprüche über Erschaffung u. s. w. [d. h. Dauer und Vergehen der Welt diesen Schriftstellen] widersprechen würden. Ferner würde die Widerlegung [der Existenz] der Erscheinungswelt durch die Schrift auf die [Schrift] selbst Anwendung finden, und dadurch dass auch sie selbst, weil der Erscheinungswelt angehörig, somit widerlegt wäre, würde hinwiederum der von ihr gelehrte Inhalt [dem Verdacht] der Zweifelhaftigkeit ausgesetzt sein. Deshalb bestreiten zwei Vedântasûtras mit allem Nachdruck die Annahme, dass die dem Wachenden erscheinende Welt auf eine Stufe mit Traumbildern und solchen [Undingen], wie einer Blume in der Luft, zu stellen sei; [erstens] wegen der Wesensverschiedenheit, die sich unter anderm [1]) darin äussert, dass [jene Dinge] widerlegt werden können, [die Erscheinungswelt aber] nicht, und [zweitens], weil [die letztere] appercipirt wird. [Diese beiden Vedântasûtras sind 2. 2. 29, 30] [2]): „Auch wegen der Wesensverschiedenheit ist sie nicht gleich Traum-

---

1) *âdi* bedeutet: darin, dass die Erscheinungswelt allen Menschen dieselben Bilder darbietet, die Traumwelt dagegen verschiedene (*âdi* = *vilakshaṇânubhava-vishayatva-samânânubhava-vishayatva*, P.)

2) Der Text der Citate ist mit dem Çuddhipattra und dem MS.: *vaidharmyâc ca na svapnâdivad iti, bhâva upalabdheç ce 'ti ca;* doch ist dabei nur der Wortlaut des ersten Sûtra richtig wiedergegeben, das zweite heisst in der That: *na bhâvo 'nupalabdheḥ*.

bildern u. s. w.", und „Sie ist real wegen der Apperception". Ebenso zielen derartige Aussprüche wie „Nicht so, nicht so" [Bṛh. 2. 3. 6] nur auf die Unterscheidung, wollen aber nicht die Erscheinungswelt als solche (*svarûpataḥ*) negiren, wie aus dem Vedântasûtra [3. 2. 22] hervorgeht: „Denn [die Schrift] verneint das vorerwähnte So-und-so-sein". In dieser Weise sind auch andere Stellen [der Schrift] von uns im Commentar zur Brahmamîmâṃsâ erklärt worden.

[Der Verfasser] begründet nun den obigen Satz [Sûtra 78]: „Aus dem unrealen kann sich das reale nicht ergeben":

80. Wenn sie Realität besitzt, so ist [auch] wegen der Verbindung damit dessen Wirklichkeit gegeben; wenn sie keine Realität besitzt, woher kann, da dieses [dann auch] keine besitzt, dessen Wirklichkeit kommen?

Wenn sie — die Ursache — Realität, d. h. Existenz besitzt, so ist wegen der Verbindung damit, d. h. wegen der Verbindung mit dem Sein, die Bedingung für die Wirklichkeit des Produkts gegeben; wenn die Ursache aber keine Realität, d. h. keine Existenz besitzt, wie kann, da dieses [dann auch] keine besitzt, d. h. da [dann] auch dem Produkt kein Sein gehört, das Produkt als ein wirkliches Ding zu Stande kommen? Denn das Produkt muss ja durchaus den Charakter seiner Ursache tragen. Das ist der Sinn.

„Trotzdem kann doch das Werk, weil dieses [zur Erklärung des Schöpfungsaktes] unumgänglich ist, einfach die Ursache der Welt sein; wozu also die Theorie von der Urmaterie?" Auch dagegen wendet sich [der Verfasser]:

81. Nicht das Werk, weil es nicht materielle Ursache sein kann.

Auch das Werk ist bekanntlich nicht ein reales Objekt, d. h. das Werk, die causa efficiens, ist nicht Grundursache [causa materialis], weil Qualitäten nicht materielle Ursache für Substanzen sein können. Denn die Theorie muss sich durchaus im Einklang mit der Empirie halten; und dass die von den Vaiçeshikas aufgeführten Qualitäten [zu welchen, wenn auch nicht das Werk als solches, so doch die aus ihm sich ergebende unsichtbare Kraft gehört] materielle Ursachen seien, ist nirgends durch die Erfahrung gelehrt. In unserem Sûtra (*atra*) bezeichnet das Wort Werk auch das Nichtwissen u. s. w. [d. h. noch Zeit und Raum] mit, weil auch diese in gleicher Weise Qualitäten sind und deshalb nicht materielle Ursache sein können. Wenn [man] aber [mit den Anhängern Çaṅkara's annimmt, dass] das Nichtwissen eine an dem

Geiste haftende [und die demselben eigne Kraft des Erkennens hindernde] Substanz sei, vergleichbar z. B. der Staarhaut am Auge, dann ist ‚Grundursache‘ [wie wir sagen] nur eine andre Bezeichnung [für Nichtwissen].

Hiermit ist gezeigt, wie Materie und Seele sich in der Weise unterscheiden, dass [die erste] sich verändert, [die zweite] sich nicht verändert, und darin, dass [die erste] zum Zwecke der anderen, [die zweite aber] nicht zum Zwecke eines andern da ist. Jetzt erörtert [der Verfasser] in fünf Sûtras den oben in dem Sûtra [6] „Kein Unterschied besteht zwischen den beiden“ ausgesprochenen [Lehrsatz], dass nur die unterscheidende Erkenntniss vermittelst der Aufhebung der Nichtunterscheidung das höchste Ziel der Seele herbeiführe, dass aber vedische Ceremonien nicht unmittelbar zu demselben führen:

82. Auch aus dem in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebenen resultirt dasselbe nicht; weil man wegen der Erwirkbarkeit [eines Erfolges] an die Wiederkehr gebunden ist, ist [dieser] nicht das Ziel der Seele.

Mit dem Worte ‚auch‘ wird der Anschluss an die oben [I. 2] „Aus einem sinnlichen Dinge resultirt es nicht“ besprochenen sinnlichen [Mittel hergestellt]. Was von dem Lehrer überliefert wird, heisst die heilige Ueberlieferung, und das ist der Veda; das von diesem angeordnete Opfer u. s. w. ist ‚das in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebene‘ Werk [1]). Auch aus diesem resultirt das vorher beschriebene Ziel der Seele nicht, weil man wegen der Erwirkbarkeit des durch [Ceremonien-]Werk zu erreichenden [Erfolges] einer neuen Wiederkehr [d. h. Geburt] verfallen ist, mithin [ein solcher Erfolg] das absolute Ziel der Seele nicht sein kann. Das ist der Sinn. Und für die Vergänglichkeit eines durch Werke erreichten Erfolges haben wir das Zeugniss der Schrift: „Wie hier auf Erden der durch Werke erworbene Besitz (*loka*) zu Grunde geht, geradeso geht in jener Welt der durch Ceremonien erworbene Besitz zu Grunde“ [Chând. 8. 1. 6] [2]).

Mit dem Sûtra [I. 16] „Nicht durch das Werk, weil dieses einem andern angehört“ war oben [die Ansicht] beseitigt, [dass] das G e b u n d e n s e i n durch das Werk [hervorgerufen werde], und jetzt wird [die Annahme] beseitigt, [dass] die E r l ö s u n g [durch das Werk zu erreichen sei]; deshalb liegt keine müssige Wieder-

---

1) Bis auf das Schlusswort *karma* stand diese Erklärung wörtlich schon in dem Commentar zu I. 6 (S. 18, Z. 18).

2) L. *karma-jito* und *puṇya-jito* mit dem MS. und dem Text der Upanishad. In Çaṅkara's Commentar zu der Stelle wird *loka* durch *parâdhînopabhoga* erklärt.

holung vor. Wenn [jedoch Jemand einwenden sollte]: „Wie durch den oben angeführten Grund, dass [nämlich das Werk] einem andern angehört, [der Gedanke widerlegt ist, dass] das Werk [die Veranlassung] für das Gebundensein [sei], so ist doch auch [durch eben diesen Grund der Gedanke] so gut wie widerlegt, dass dasselbe die Veranlassung für die Erlösung sei, und deshalb taucht doch eine [solche] Vermuthung nicht noch einmal auf", [so erwidern wir: Dieser Einwand ist] nicht [richtig]; denn da die Nichtunterscheidung sich als die Ursache des Gebundenseins herausgestellt hat, wird mit Recht constatirt, dass die Werke, weil aus der eine bestimmte Seele betreffenden Nichtunterscheidung hervorgehend, zu eben dieser Seele in Beziehung stehen, [indem sie nämlich das Empfinden [den *bhoga*] der betreffenden Seele veranlassen. Darum ist die Vermuthung nicht unberechtigt, dass wohl die Werke gelegentlich auch die Erlösung der Seele, für welche sie wirken, hervorrufen könnten] [1]).

„Wenn das so ist [*evam*, d. h. wenn dem vorigen Sûtra zufolge die Beobachtung der rituellen Vorschriften des Veda nicht zur Erlösung aus dem qualvollen Kreislauf des Lebens führt], wie sind dann die Schriftstellen zu erklären, welche besagen, dass derjenige nicht wiederkehrt [d. h. nicht wiedergeboren wird], welcher durch das Verehrung genannte Werk, durch das Sterben an einem heiligen Badeplatz und ähnliches [frommes] Werk in der Weise, wie die Fünf-Feuer-Lehre [2]) es beschreibt, zu Brahman's Welt gelangt ist?" Darauf antwortet [der Verfasser]:

83. Die darauf bezüglichen Schriftstellen über die Nichtwiederkehr gelten von demjenigen, welcher die unterscheidende Erkenntniss erreicht hat.

Die ‚darauf', d. h. auf das in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebene Werk, bezüglichen Schriftstellen über die Nichtwiederkehr der zu Brahman's Welt gelangten gelten nur von demjenigen, der in Betreff dieses [Werkes] die unterscheidende Erkenntniss erreicht hat. Denn sonst würden [diese Stellen] im Widerspruch mit anderen Aussprüchen [der Schrift] stehen, welche lehren, dass auch noch aus Brahman's Welt eine Wiederkehr stattfindet. Das ist der Sinn. Dementsprechend [3]) ist auch die [in jenen Schrift-

---

1) *aviveko bandhasya hetuḥ siddho 'stî 'ti yasya purushasyâ 'vivekena yâni karmâṇi jâtâni santi, tâni tasyaiva purushasya bhogâpavargau janayishyantî 'ti tadîyatvaṃ* (= *tatpurusha-saṃbaddhatvaṃ*) *vyavasthitam* / *tasmât tatpurushîya-karmaṇâṃ yathâ tatpurushîya-bhoga-janakatvaṃ, tathaiva kadâcit tatpurushîya-moksha-janakatvam api syâd ity evo 'papadyate çankâ*, P.

2) S. Bṛh. 6. 2. 9—15, Chând. 5. 4—10 und Deussen's Darstellung dieser Lehre, System des Vedanta, S. 390 ff,

3) L. *tathâ ca* mit der v. l.

stellen verheissene] Nichtwiederkehr nur eine Frucht der unterscheidenden Erkenntniss, nicht aber des Werkes unmittelbar. Dies wird [der Verfasser der Sûtras] ausführlich im sechsten Buche erörtern, und im Commentar zur Brahmamîmâṃsâ haben wir die Schriftstellen für die beiden [Fälle, d. h. für die Nichtwiederkehr und für die Wiederkehr aus Brahman's Welt] angeführt und erklärt.

Die Frucht des Werkes aber nennt [der Verfasser] im folgenden:

84. Schmerz über Schmerz, wie aus dem Uebergiessen mit Wasser nicht Befreiung von der Erstarrung erfolgt.

Aus dem in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebenen [Werke] aber entsteht, da ihm unter andern Verschuldungen die der Tödtung anhaftet und da [demnach] durch dasselbe leidvolle Empfindungen hervorgerufen werden, Schmerz über Schmerz, d. h. lediglich eine Kette von Schmerzen, nicht aber Befreiung von der [inneren] Erstarrung, d. h. Aufhören der Nichtunterscheidung, — die Befreiung vom Schmerze aber steht gar noch in weiter Ferne —, gleichwie aus dem Uebergiessen eines an Erstarrung leidenden mit Wasser nur ein Fortwirken des Schmerzes [1]) erfolgt, nicht aber Befreiung von der Erstarrung. Das ist der Sinn. So heisst es:

„Wie man schlammige Nässe nicht durch Schlamm, noch einen Branntweinrausch durch Branntwein, so kann man auch nicht eine Tödtung eines lebenden Wesens [durch andere Tödtungen, d. h.] durch Opfer gut machen". [Bhâg. P. 1. 8. 52]

Ebenso erfahren wir [vgl. Bhâg. P. 3. 16. 2], dass auch Jaya, Vijaya und andere Diener Vishṇu's, die sich schon in Brahman's Welt befunden, in der Wiedergeburt als Dämonen eine Kette von Schmerzen zu erleiden hatten. Und in Kârikâ [2] ist folgendes gesagt:

„Den sinnlichen [Mitteln] steht auch das in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebene gleich; denn [auch] dieses ist behaftet mit Unreinheit, Vergänglichkeit [des erzielten Erfolges] und [dem Mangel], dass es immer noch ein höheres Ziel als das durch dieses Mittel erreichbare giebt."

„Es wird aber doch in der Schrift gelehrt, dass sich aus einem Werke, mit dem man keinen Wunsch verbindet, nämlich aus einem im Innern geübten Opfer, aus Gebet und [Meditation], nicht Schmerz, sondern Erlösung als Frucht ergebe." Darauf erwidert [der Verfasser]:

---

1) Ich siehe das *duḥkha-vṛttir* der v. l. dem von Hall gewählten *duḥkhânivṛttir* vor; das MS. liest *duḥkha-nivṛttir*.

85. Ob mit oder ohne Wunsch, weil die Erwirkbarkeit nicht verschieden ist.

Ob das Werk mit oder ohne Wunsch gethan wird, es entsteht Schmerz über Schmerz. Warum? Weil die Erwirkbarkeit [des erreichten Erfolges] nicht verschieden ist[1]), [da dieser eben in beiden Fällen auf Werken beruht]. Das bedeutet: weil auch die durch [Ceremonien-]Werk erreichte, durch die Klärung des Sattva [im Innenorgan] vermittelte Erkenntniss von der Art der drei Constituenten ist, mithin das Wesen des Schmerzes an sich trägt. Auch aus solchen Schriftstellen wie:

„Nicht durch Opferwerk, nicht durch Nachkommenschaft noch durch Reichthum, [nur] durch Entsagung erlangten einige die Unsterblichkeit." [Taitt. Âr. 10. 10. 3]

folgt, dass sich aus dem Werk nicht unmittelbar die Erlösung als Frucht ergiebt. Das ist der Gedanke. ‚Durch Entsagung' heisst: indem sie dem Subjektivirungswahn entsagten. Einige, nur diese und jene, erlangten, d. h. gewannen die Unsterblichkeit, nicht alle; weil das Aufgeben des Subjektivirungswahns aus der Erkenntniss der Wahrheit entspringt und darum selten zu finden ist. Das ist der Sinn.

„Warum ist denn nicht auch nach eurer Meinung das durch die Erkenntniss erwirkte [d. h. die Erlösung] schmerzvoll, da [doch auch in diesem Fall] die Erwirkbarkeit nicht verschieden ist?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

86. Dem für immer erlösten wird als höchste [Frucht] nur die Vernichtung des Gebundenseins zu Theil; [deshalb] ist sie nicht gleichartig.

Dem für immer erlösten, d. h. dem seinem Wesen nach erlösten, wird nur das durch die Aufhebung der Ursache, d. h. des Nichtwissens, herbeigeführte oben beschriebene Aufhören des Gebundenseins als höchste, absolute Frucht der unterscheidenden Erkenntniss zu Theil — und zwar gilt diese Vernichtung [des Gebundenseins] für alle Zeit —, nicht aber ein positives Erzeugniss gleich dem eines Werkes, wie Freude u. dgl., da dieses vergänglich sein und demnach Schmerz erregen würde. Und das Werk kann nicht ohne die anerkannte Ursache [d. h. ohne die unmittelbare Unterscheidung] an sich das Nichtwissen aufheben. Somit ist, da die Erkenntniss eine unvergängliche Frucht hervorbringt[2]), die Erkenntniss und das Werk nicht gleichartig. Das ist der Sinn. Nach der Erkenntniss ist keine weitere Wiederkehr mehr möglich, was deshalb feststeht, weil [durch sie] die Ursache [der Wieder-

---

1) D. h. weil die Thatsache des Erwirktseins dieselbe bleibt.
2) L. *jñânasyâ 'kshaya-phalakatvân na* mit der v. l. und dem MS.

geburt], d. h. die Nichtunterscheidung, aufgehoben ist. Demzufolge haben wir schon erklärt, dass lediglich die unterscheidende Erkenntniss das direkte Mittel zur Befreiung [1]) ist.

Jetzt werden die Mittel (*pramâṇa*) geprüft, welche ihrerseits direkt zu dieser unterscheidenden Erkenntniss führen. Denn aus solchen Schriftstellen wie „Das Selbst fürwahr muss erschaut, gehört und logisch erwogen werden" [Bṛh. 2. 4. 5; 4. 5. 6] lernen wir, dass das Selbst durch drei Erkenntnissmittel erfasst wird. Was aber [von diesen drei Mitteln] verschieden ist, das Werk u. dgl. [d. h. Frömmigkeit, Glaube], das dient nur zur Klärung und zu sonstiger [Vorbereitung] des Denkorgans (*manas*) und der übrigen Erkenntnissmittel.

87. Die genaue Bestimmung eines [früher] weder mit beiden noch auch mit einem von beiden in Berührung gekommenen Objektes ist richtige Erkenntniss; und was mit Sicherheit dazu führt, ist das dreifache Erkenntnissmittel.

‚[Früher] nicht in Berührung gekommen' heisst ‚[früher] nicht zu dem Erkenner (*pramâtar*) gelangt', kurz ‚noch unbekannt'. Die genaue Bestimmung, die Feststellung eines so beschaffenen Objektes, d. h. realen Dinges, ist richtige Erkenntniss (*pramâ*) [2]); und sei nun diese allen beiden, dem Innenorgan und der Seele, angehörig oder nur [wie andere meinen] einem von ihnen, in beiden Fällen ist dasjenige, was mit Sicherheit zu dieser richtigen Erkenntniss führt, d. h. bei dem die Nichterreichung des Resultats unmöglich ist, [also] die Ursache [desselben], das Erkenntnissmittel; und dieses ist dreifach [3]) in unten zu beschreibender Art. Das ist der Sinn.

‚Noch unbekannt' [haben wir vorher erklärt] um die Erinnerung auszuschliessen, ‚eines realen Dinges' um den Irrthum, ‚Feststellung' aber um den Zweifel auszuschliessen.

Wenn nun hier der Sitz des Resultats, d. h. der richtigen Erkenntniss, nur in die Seele verlegt wird, so ist eben die Affektion des Innenorgans Erkenntnissmittel; und wenn er nur in das Innenorgan verlegt wird, so ist [im Falle der Sinneswahrnehmung] die Berührung der Sinne [4]) [mit dem Objekt] u. s. w. [5]) Erkenntniss-

1) L. *sâkshâd-dhânopâya* mit dem MS.

2) Setze eine Interpunktion hinter *pramâ* und tilge die hinter *bhavatu* in der folgenden Zeile.

3) L. *kâraṇaṃ tat pramâṇaṃ tac ca trividhaṃ* mit der v. l. und dem MS.

4) L. *tade 'ndriya*°, anstatt *tadâ tûktendriya*°, mit der v. l. und dem MS.

5) *âdi* bedeutet: im Falle der Schlussfolgerung die logische Reflexion (*parâmarça*) und im Falle des zuverlässigen Ausspruchs (der autoritativen Ueberlieferung, *çabda*) die Erinnerung an den Wortsinn.

mittel. [Bei der zweiten Anschauung] aber ist die Seele nur Zeuge der richtigen Erkenntniss, nicht erkennendes Subjekt (*pramâtar*). Erklärt man jedoch beides, das Erfassen von Seiten der Seele und die Affektion des Innenorgans für Erkenntniss, so sind die beiden Arten der genannten Vorgänge [d. h. erstens die Affektion des Innenorgans und zweitens die Berührung der Sinne mit dem Objekt u. s. w.] Erkenntnissmittel, dieser Zweiheit der Erkenntniss entsprechend. Wenn aber der Ausdruck Erkenntnissmittel auf das Gesicht und die übrigen [Sinne] angewendet wird, so wisse man, dass dies durchaus nur mittelbar zu verstehen ist. In dem Commentar zu dem [Yogasûtra] des Patañjali aber ist [mit Recht] von dem göttlichen Vyâsa nur das der Seele obliegende Erfassen [1]) als Erkenntniss bezeichnet; denn da die Organe ausschliesslich im Dienste der Seele wirken, darf man [auch] das Resultat nur in die Seele verlegen. Darum ist auch hier [im Sâṃkhya-System von den drei angeführten Anschauungen] diese die beste Lehre. Und man darf nicht sagen: „Wie kann das Erfassen von Seiten der Seele, welches das Wesen derselben ausmacht [2]), ein Resultat sein, da es doch ewig ist!", weil zwar die reine [objektlose Erkenntniss] ewig, die von den Objekten beeinflusste hingegen ein Produkt ist, oder [sagen wir]: weil nur die Beeinflussung der Seele durch die Objekte das Resultat ist. In folgender Art ist der Hergang zu denken: Durch die auf der Vermittlung der Sinne [3]) beruhende Berührung mit den Objekten [im Falle der Sinneswahrnehmung] oder durch die Beobachtung eines charakteristischen Merkmals [im Falle der Schlussfolgerung] u. s. w. [d. h.: oder durch die Erinnerung an den Wortsinn im Falle des zuverlässigen Ausspruchs] entsteht zuerst eine Affektion des Innenorgans, die der Form der Objekte entspricht. Dabei unterscheidet sich [die durch Sinneswahrnehmung entstandene Erkenntniss von der durch Schlussfolgerung oder das Wort einer Autorität hervorgerufenen] in der Weise, dass [bei ihr] die aus der Berührung der Sinne [mit den Objekten] hervorgehende Wahrnehmungsaffektion (*pratyakshâ vṛttir*) in dem durch die Sinne charakterisirten [4]) Innenorgan haftet; denn durch die das Auge angreifende Krankheit der Galle entsteht eine gallenartige [d. h. die Aussendinge in gelber Farbe erscheinen lassende] Affektion [des Innenorgans], durch andere Störungen anderer [Sinne] andere [Affektionen des Innenorgans mit anderen Wirkungen] [5]). Diese durch den Einfluss der Objekte hervorgerufene

---

1) L. *purusha-nishṭha eva bodhaḥ* mit der v. l. und dem MS.

2) Das Compositum *purusha-bodha-svarûpam* ist aufzulösen: *purushasya bodhaḥ purushasya svarûpam.*

3) Ist im Anschluss an Vyâsa's Commentar zu Yogasûtra 1. 7 gesagt.

4) *indriya-viçishṭa*⁰ = *indriya-sahakṛta*⁰, P.

5) Damit soll gesagt sein, dass bei der Sinneswahrnehmung die Beschaffenheit der Affektion des Innenorgans von der Beschaffenheit der Sinne abhängig ist.

Affektion [des Innenorgans] wird nun in der Art eines Reflexes auf die Seele übertragen und kommt so zum Bewusstsein (*bhâsate*); denn da die Seele unveränderlich ist, kann sie nicht selbst wie das Innenorgan die Form der Objekte annehmen; und ‚die Form der Objekte annehmen‘ bedeutet ja nichts anderes als ‚die Objekte erfassen‘ [1]), weil eine andere [Erklärung des letzteren Begriffes] schwerlich zu geben ist. Diesen Gedanken wird [der Verfasser VI. 28] mit den Worten ausdrücken: „Wie im Falle der Hibiscus-Blume und des Krystalls liegt keine Färbung [keine Beeinflussung] vor, sondern ein Wahn“, und ein Yogasûtra [1. 4] sagt: „Zu anderer Zeit [als der der Concentration] hat [die Seele] die gleiche Form mit den Affektionen“. Auch lehrt die Tradition:

„In diesen grossen Spiegel [die Seele] fallen alle Bilder der Dinge;
sie reflektiren in ihm, wie die Uferbäume in einem Teich.“ [vgl. S. 16].

Und der Commentar [des Vyâsa] zum Yoga-[Sûtra 1. 7] sagt: „Die Seele ist die bewusstmachende Nachempfinderin (*pratisaṃvedin*) [der Vorgänge] des Innenorgans“ [2]). Die bewusstmachende Nachempfindung ist der Reflex der [unbewussten] Empfindung [des Innenorgans] wie der Widerhall [der Reflex des Schalles ist]; und der Sitz dieser [Nachempfindung ist die Nachempfinderin]; das ist der Sinn. Darum findet, obwohl die Seelen unveränderlich, allgegenwärtig und geistigen Wesens sind, nicht ein Bewusstmachen sämmtlicher Dinge in jedem Augenblick statt, weil [die Seelen] wegen ihrer Unberührtheit nicht von selbst [ohne die Affektion der Innenorgane] die Form der Objekte annehmen, und weil bekanntlich in dem Innenorgan — im Falle übersinnlicher und ähnlicher [d. h. wegen zu grosser Entfernung nicht mehr wahrnehmbarer Dinge] — das Erfassen der Objekte ohne das Annehmen ihrer Form durch die blosse Verbindung nicht vor sich geht. Und das Gesetz, dass auf die Seele nur die Affektionen des betreffenden zu ihr gehörigen Innenorgans ihren Reflex zu werfen im Stande sind, wird auf Grund des Thatbestandes (*phala-balât*) aufgestellt [3]); geradeso wie man sagt, dass nur farbige Gegenstände, aber keine anderen, im Wasser und sonstigen [Spiegelflächen] reflektiren können. Doch ist [beiläufig] nicht die Thatsache des mit Farbe Behaftetseins die Bedingung für das Auftreten des Reflexes überhaupt, weil, wie bekannt, auch der Schall seinen Reflex in der Gestalt des Widerhalls hat [4]); und man darf nicht sagen, dass der Widerhall nur ein zweiter [realer] von dem [ursprünglichen]

---

1) Vgl. S. 10, Z. 22 der Ausgabe: *grahaṇaṃ ca tad-âkâratâ.*

2) Setze eine Interpunktion hinter *iti*.

3) *tattat-purushîya-buddhi-vṛttaya eva tattat-purushe svîya-pratibimbaṃ dâtuṃ kshamante, na tu purushântarîṇâ iti 'yaṃ vyavasthâ pratiniyata-phalânusâreṇa kalpyate*, P.

4) D. h. Alles was in Spiegelflächen reflektirt, muss farbig sein, aber die Fähigkeit zu reflektiren ist als solche nicht auf farbige Objekte beschränkt.

Schall hervorgebrachter Schall sei; denn sonst wäre man zu der Annahme genöthigt, dass auch z. B. die Röthe in dem Krystall [als etwas reales] durch die Annäherung der Hibiscus-Blüthe hervorgebracht werde, und damit würde die Lehre von der Unwirklichkeit der Reflexe hinfällig sein. Der [eben erwähnte auf die Seele fallende] Reflex des Innenorgans ist nun nur als eine besondere Art von Veränderung [des Innenorgans] zu der Form des reflektirenden Objektes zu beurtheilen, wie eine solche im Wasser und anderen [Spiegelflächen] erscheint. Einige [1]) lehren jedoch: „Der Geist, der sich in dem afficirten Innenorgan (*vṛtti*) abspiegelt, erleuchtet dasselbe [d. h. bringt die Affektion zum Bewusstsein]; und demnach [2]) bedeutet dieser in dem afficirten Innenorgan befindliche Reflex, dass der Geist Objekt für jenes afficirte Innenorgan ist; aber [umgekehrt] einen Reflex des afficirten Innenorgans in dem Geiste giebt es nicht". Das ist unrichtig; denn [erstens] hat eine blosse [unbegründete] Erwägung, die im Widerspruch mit der auseinandergesetzten Lehre steht, keine Beweiskraft; und [zweitens] folgt aus dem Nichtvorhandensein eines für die eine oder andere Seite Ausschlag gebenden Grundes, dass das afficirte Innenorgan und der Geist gegenseitig, eines in dem andern, reflektirt, d. h. dass [zwischen beiden] eine Art von Verbindung existirt, die wir als gegenseitiges Objektsein bezeichnen können; und [drittens] muss man, da bekanntlich im Falle äusserer [Objekte] nur das die Form eines Gegenstandes Haben Objektsein bedeutet, auch in Betreff des inneren [zwischen Geist und Innenorgan obwaltenden Verhältnisses] erklären, dass nur das die Form des einen oder anderen Gegenstandes Haben [resp. Annehmen] Objektsein sei [3]). Wenn aber gewisse Dialektiker behaupten, dass das Objektsein [eines Dinges] mit der Wahrnehmung gar nichts zu thun habe, so kann es nach deren Meinung keine Eigenthümlichkeit geben, auf Grund deren sich die einzelnen Wahrnehmungen unter einem einheitlichen Begriff zusammenfassen lassen [4]), und damit wäre es für sie unmöglich einen solchen einheitlichen Ausdruck zu gebrauchen, wie:

---

1) An deren Spitze Vâcaspatimiçra steht; vgl. dessen Commentar zu Kârikâ 5.

2) L. *tathâ ca* mit der v. l. und dem MS.

3) D. h. die Thatsache, dass der Geist die Form des durch diese oder jene Wahrnehmung afficirten Innenorgans annimmt, bedeutet das Objektsein des Innenorgans, und die Thatsache, dass das Innenorgan die Form der Lichthaftigkeit des Geistes annimmt, bedeutet das Objektsein des Geistes. *Vastusthale 'rthâkârataiva vishayatâ siddhâ 'sti | tathâ ântare* (= *antarvarti-buddhi-purusha-sthale*) *'pi ghaṭa-paṭâdy-âkâra-buddhivṛtty-âkâratâ yâ purushasya, sâ purusha-nirûpitâ buddhivṛtti-nishṭhâ vishayatâ | yâ ca buddheḥ prakâçâkâratâ, sâ buddhivṛtti-nirûpitâ purusha-nishṭhâ vishayatâ 'sti*, P.

4) *Ye tu târkikaikadeçino jñâna-nirûpitâṃ vishaya-nishṭhâṃ vishayatâṃ pratishedhanti, teshâṃ mate jñânânâm ekarûpeṇa vyavahâra-prayojako na kaçcid api dharmo 'sti*, P.

die Wahrnehmung, welche den Topf, das Kleid u. s. w. zum Objekte hat [1]). Einige Dialektiker aber erklären gerade wegen dieser Unmöglichkeit das Objektsein für ein besonderes [selbständiges] Ding. Auch das ist nicht richtig, weil es eine unnütze Complikation wäre ausser dem ‚Besitzen der wahrgenommenen Form' noch ein weiteres ‚Objektsein' zu constatiren.

Wenn [nun Jemand einwendet]: „Trotzdem wird das gegenseitige Objektsein von afficirtem Innenorgan und Geist nur als Affektion des jedesmaligen Upâdhi [d. i. des betreffenden Innenorgans] zu verstehen sein, weil man mit dieser einfachen Deutung [jenes Verhältnisses] als der Affektion des [dem Geiste] zugehörigen Upâdhi einen einheitlichen Begriff (*anugama*) [2]) gewinnt; [also] fort mit dem Doppel-Reflex, den ihr als Form erklärt!", [so erwidern wir]: Nein! Denn ohne [die Annahme] des Reflexes lässt sich [weder eine Vorstellung des Objektseins gewinnen noch] auch schwerlich erklären, wie [das Innenorgan] Besitz [der Seele] sein soll. Der Ausdruck ‚[das Innenorgan] ist Besitz [der Seele]' bedeutet nämlich: es ist behaftet mit den Eindrücken, welche die von jener [der Seele] empfundenen Affektionen hinterlassen haben [3]). Und ein Empfinden [von Seiten der Seele] ist [auch] die Wahrnehmung, [von welcher wir reden]. Die [von dem Einwendenden eben aufgestellte] Definition des Begriffes ‚Objektsein' [die darauf hinausläuft, dass das Objekt als das wahrzunehmende, das zu empfindende erklärt wird] ist demnach durch dasjenige gemacht, was den Begriff des Objektes bildet, sie leidet also [an dem logischen Fehler], dass der Begriff durch sich selbst erklärt ist (*âtmâçraya*). Darum steht fest, dass das ungeistige [afficirte Innenorgan] und der Geist gegenseitig, eines in dem andern, reflektirt, d. h. dass jedes von beiden Objekt des andern ist. Weiteres aber [über diesen Gegenstand] ist in [unserm] Yogavârttika zu finden, weshalb [hier] ein Hinweis [genügen möge]. Hier folgt eine Einzelerklärung der Begriffe ‚Erkenner' u. s. w. [4]):

„Bei uns ist der Erkenner der reine [sich ewig gleiche] Geist, das Erkenntnissmittel lediglich die Affektion [des Innenorgans] [5]), die Erkenntniss das Reflektiren der Affektionen, welche die Form der Dinge angenommen, in dem Geiste;

Das zu erkennende heisst das Objekt der reflektirenden Affektionen. Das Zuschauersein [der Seele], d. h. das unmittelbare Erblicken, wird [der Verfasser] selbst [I. 161] lehren.

---

1) D. h. wenn man von dem Begriff Wahrnehmung den des Objektes fortnimmt, kann man diesen überhaupt nicht mehr in genereller Weise definiren.

2) Zur Erklärung der Wahrnehmungen aller einzelnen Individuen; *caitrîyam idaṃ jñânaṃ, maitrîyaṃ idaṃ jñânam iti vyavahârasyâ 'nugamaḥ* (= *ekarûpatâ*) *bhavishyati*, P.

3) Dieser Satz stand schon S. 19, Z. 6 und S. 22, Z. 3 der Ausgabe.

4) In selbstgemachten Versen.

5) Nicht auch die Sinne, wie die Naiyâyikas meinen.

Deshalb ist der Geist nur Erschauer der Affektion, weil er die Ursache [d. h. der Sitz][1]) derselben nicht sein kann. Wenn Vishṇu oder ein anderer [göttlicher Geist] ‚der Erschauer von allem' heisst, so ist dieser Ausdruck uneigentlich gemeint[2]), da [eine andere Auffassung] weder durch Schlussfolgerung (*liṅga*) noch durch sonstige [Beweismittel] dargethan werden kann".

„An solchen Stellen wie:

„Gleichwie die eine Sonne diese ganze Welt erleuchtet, so erleuchtet die Seele den ganzen Körper, o Bhârata, [d. h. verleiht dem ganzen Körper bewusstes Leben," Bhag. 13. 33]

ist doch auch die Analogie u. s. w.[3]) als Erkenntnissmittel für den Unterschied von Materie und Seele hingestellt. Warum sprecht ihr denn [nur] von einem dreifachen [Erkenntnissmittel, d. h. von Sinneswahrnehmung, Schlussfolgerung und glaubwürdigem Ausspruch]?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

88. Weil, wenn dieses aufgestellt ist, sich alles begreifen lässt, sind weitere nicht aufzustellen.

Weil, wenn das dreifache Erkenntnissmittel aufgestellt ist, sich damit alles wirkliche (*artha*) begreifen lässt, sind weitere Erkenntnissmittel nicht aufzustellen wegen der überflüssigen Complikation [der man sich damit schuldig machen würde]; das ist der Sinn. Darum sind auch von Manu nur drei Erkenntnissmittel constatirt [12. 105]:

„Die Sinneswahrnehmung, die Schlussfolgerung und die Lehre, welche in den verschiedenen heiligen Büchern enthalten ist, diese drei muss sich ganz klar machen, wer nach einer richtigen Erkenntniss des Gesetzes verlangt."

Die Analogie, die Legenden sowie [das in etwas Enthaltensein und theilweise die Selbstverständlichkeit] sind in der Schlussfolgerung und dem glaubwürdigen Ausspruch miteinbegriffen, die Nichtwahrnehmbarkeit sowie [ein Theil der Analogie und der Selbstverständlichkeit] in der Sinneswahrnehmung[4]). Auch in der [von dem Opponenten in der Einleitung zu diesem Sûtra] angeführten Stelle [der Bhagavadgîtâ] ist die nachstehende Schlussfolgerung gemeint:

1) Der ganze [Körper] vom Wirbel bis zur Sohle wird durch

---

1) *kâraṇa* = *âçraya*, Râmmiçra.

2) D. h. in der zu Sûtra I. 161 (S. 108, Z. 1 v. u. in der Ausgabe) angegebenen Weise.

3) D. h. an anderen Stellen werden (von den Mimâṃsakas) als Erkenntnissmittel noch angeführt: Die Selbstverständlichkeit (*arthâpatti*), das Nichtvorhandensein (*abhâva*), das in etwas Enthaltensein (*saṃbhava*) und die Legenden (*aitihya*).

4) Ueber die Zurückführung dieser weiteren, von den Mimâṃsakas angenommenen Erkenntnissmittel auf die drei Pramâṇas der Sâṃkhyas s. Sâṃkhyatattvakaumudi zu Kârikâ 5 (S. 27 ff. der neueren Calcuttaer. Ausgabe). *Anupalabdhi* ist synonym mit *abhâva*.

die von ihm (*sva*) verschiedene, einheitliche [d. h. sich überall gleiche Seele] erleuchtet [d. i. mit bewusstem Leben erfüllt],
2) weil er sich selbst nicht erleuchten kann,
3) ebensowenig wie die drei Welten.

Die dem Feuer und dem Geiste gemeinsame Lichthaftigkeit ist eine mit Worten nicht zu erklärende Eigenschaft (*akhaṇḍopâdhi*) [1]), deren Existenz [jedoch] dadurch bewiesen wird, dass sie der bestimmende Faktor für den allgemeinen Sprachgebrauch [der Leute, die] vom Lichte [reden, ist; d. h. das Ding muss sein, weil jedermann davon spricht, wenn es auch nicht definirt werden kann].

Im Anschluss an die beste [der drei oben angeführten] Lehren [2]), welche den Sitz der Erkenntniss [nur] in die Seele verlegt, wendet [der Verfasser] sich jetzt zur Aufstellung der speciellen Definitionen der Erkenntnissmittel:

89. Diejenige Denkfunktion, welche [mit einem Dinge] in Verbindung stehend, die Form desselben wiedergiebt, heisst Sinneswahrnehmung.

Diejenige Denkfunktion (*vijñâna*), d. h. diejenige Affektion des Innenorgans, welche, [mit einem Dinge] in Verbindung stehend, die Form dieses in Verbindung gebrachten Dinges an sich trägt, ist das Erkenntnissmittel, [welches] Sinneswahrnehmung [heisst]; das ist der Sinn. Die [Bestimmung] in unserem Sûtra (*atra*), welche mit dem Worte ‚stehend' schliesst, ist eine Apposition, die den Grund [für das folgende] enthält [3]). Demnach ist kurzgefasst der Gedanke (*nishkarsha*): Das Erkenntnissmittel der Sinneswahrnehmung ist eine Funktion [des Innenorgans], welche das Substrat für die Form ist, die dadurch entsteht, dass das afficirte Innenorgan (*sva*) mit den Dingen in Berührung tritt. ‚Substrat für die Form' sagen wir, weil aus dem unten stehenden Sûtra [V. 107] „Die Funktion eilt dahin zum Zwecke der Verbindung" hervorgeht, dass die Funktion nicht durch die Berührung [mit den Objekten] erzeugt wird. Die durch das Gesicht und die übrigen [Sinne] vermittelte Funktion des Innenorgans, die [an Unbeständigkeit] der [züngelnden] Flammenspitze eines Lichtes vergleichbar ist, giebt also unmittelbar nach der Berührung mit den Aussendingen die Form derselben wieder; an dieser Erklärung ist nichts auszusetzen.

---

1) Vgl. Nyâyakoça. Ein Upâdhi ist entweder *jâti* (Genusbegriff), *akhaṇḍopâdhi* (als welcher jedes Abstractum seinem Concretum gegenüber gilt, *kâlatva* ist *akhaṇḍopâdhi* zu *kâla*, *diktva* zu *diç* u. s. w.) oder das Gegentheil des letzteren: *sakhaṇḍopâdhi*. — Der an unserer Stelle ausgesprochene Gedanke ist mit fast denselben Worten wiederholt am Schluss des Commentars zu I. 145.

2) *mukhya-siddhânta*, s. oben S. 65, Z. 5 des Textes.

3) *hetu-garbha-viçeshaṇa* stand schon S. 59, Z. 16 des Textes.

„Diese [Definition] schliesst aber doch nicht die Wahrnehmung der Yogins mit ein, die [auch] vergangene, zukünftige und solche Dinge erfasst, welche durch dazwischenliegendes [der Wahrnehmung gewöhnlicher Menschen] entrückt sind; denn [in diesem Fall] kann doch [das Innenorgan] nicht ‚die Form eines in Verbindung gebrachten Dinges' haben." Diesem Bedenken gegenüber rechtfertigt [der Verfasser] sich damit, dass er diese [Art der Wahrnehmung] nicht definiren will:

90. Weil die Wahrnehmung der Yogins [Objekte] erfasst, welche nicht Aussendinge sind, liegt kein Fehler vor.

Nur die sinnliche Wahrnehmung soll hier definirt werden; die Yogins dagegen nehmen [Objekte] wahr, welche nicht Aussendinge sind, [thun dies also nicht mit den Sinnen]; deshalb liegt kein Fehler vor, d. h. [deshalb darf man es unserer Definition in Sûtra 89 nicht zum Vorwurf machen, dass] sie diese [Art der] Wahrnehmung nicht mit einschliesst. Das ist der Sinn.

[Dies ist jedoch nur eine vorläufige Widerlegung des Einwandes; jetzt] bringt [der Verfasser] die thatsächliche Rechtfertigung vor:

91. Oder [vielmehr] deshalb liegt kein Fehler vor, weil das in den Besitz der übernatürlichen Kraft gelangte mit den unentfalteten Dingen in Verbindung tritt.

Oder [vielmehr] auch diese [Wahrnehmung der Yogins] ist Gegenstand der Definition; trotzdem liegt kein Fehler vor, d. h. [trotzdem darf man] nicht [sagen, dass unsere Definition diese Art der Wahrnehmung] nicht mit einschliesse, weil das Innenorgan des Yogin, das in den Besitz der übernatürlichen Kraft gelangt ist, welche aus dem durch die Uebung des Yoga erworbenen Verdienst hervorgeht, mit den unentfalteten Dingen in Verbindung treten kann. Das ist der Sinn. Das im Sûtra (*atra*) [gebrauchte] Wort ‚unentfaltet' bezeichnet die von dem Gegner gemeinten [mit dem Innenorgan eines gewöhnlichen Menschen] nicht in Berührung tretenden [Dinge] [1]). Denn für uns, die wir die [allzeitige] Realität der Produkte behaupten, existirt auch das vergangene und [das zukünftige] essentiell [d. h. im Zustande der Ursache]; deshalb ist eine Verbindung desselben [mit dem Innenorgan des Yogin] möglich. Die Apposition ‚in den Besitz der übernatürlichen Kraft gelangt' ist als Grund für die Verbindung [des Innenorgans] mit

---

1) Setze eine Interpunktion hinter °*vâct* und hinter *sambhaved iti* in der nächsten Zeile.

solchen Dingen zu verstehen, welche durch Dazwischenliegendes oder wegen zu weiter Ferne [der Wahrnehmung gewöhnlicher Menschen] entrückt sind. Und [der Ausdruck] ‚übernatürliche Kraft' bedeutet, dass [das betreffende Innenorgan] überall hindringt und dass das Tamas, welches den Affektionen entgegenwirkt, aufhört [in ihm thätig zu sein] u. s. w. [d. h. dass das Rajas in ihm vom Sattva überwältigt ist]. Auch folgendes ist hier zu beachten: Weil wir aus dem obigen Sûtra [89] „Diejenige [Denkfunktion], welche [mit einem Dinge] in Verbindung stehend ...." gelernt haben, dass nur die Berührung des Innenorgans mit den Objekten die Wahrnehmung veranlasst, ist eben diese Berührung des Innenorgans und der Objekte die Ursache für die Wahrnehmung als solche, soweit sie für alle Aussendinge dieselbe ist, [d. h. für die logische Abstraktion der Wahrnehmungen durch Sehen, Fühlen, Hören u. s. w.]; die Berührungen der Sinne [mit den Objekten] aber sind im speciellen die Ursachen für die [einzelnen] Wahrnehmungen des Gesichts u. s. w. „Demnach kann doch auch ohne die Berührung der Sinne [mit den Objekten] oder [im Falle des Yogin] ohne das durch die Uebung des Yoga erworbene Verdienst und [ohne die durch dieses Verdienst gewonnene übernatürliche Kraft] eine Wahrnehmung der Aussendinge [bloss] durch das Innenorgan eintreten?" Mit nichten! Denn dann ist das Sattva des Innenorgans durch das Tamas überwältigt, also eine Affektion unmöglich. Dieses Tamas wird bald durch die Berührung der Objekte und der Sinne, bald [beim Yogin] durch das aus der Uebung des Yoga gewonnene Verdienst beseitigt, wie die Unreinheit am Auge durch die Verbindung mit dem Collyrium [d. h. durch das Auftragen desselben]. Und man darf nicht sagen: „Demnach müsste dem Grundsatz zufolge, dass die Ursache der Ursache ebenso als die Ursache der Wirkung zu gelten hat [1]), die Berührung der Sinne [mit den Objekten] u. s. w. [siehe oben] die Veranlassung für die Wahrnehmung der Aussendinge als solche sein;" denn [erstens] ist bekannt, dass das Tamas im Tiefschlaf und [in der Ohnmacht] das Eintreten einer Affektion des Innenorgans verhindert, [woraus hervorgeht, dass die Verbindung der Sinne mit den Objekten allein, ohne das Tamas des Innenorgans unterdrückt zu haben, keine Wahrnehmung erzeugen kann]; und [zweitens] folgt aus solchen Traditionsstellen wie:

> „Aus dem Sattva, wisse man, stammt das Wachen, durch das Rajas entsteht, so lehre man, der Traumschlaf, durch das Tamas aber der tiefe Schlaf (*prasvâpana*); der vierte [d. h. der Geist, lebt] immerdar in [allen] drei [Zuständen]",

dass es kein anderes Hinderniss für das Eintreten einer Affektion

---

1) Denke: *tad-dhetor eva tat kârya-kâritvam astu*, d. h. *yat kârya-janakam bhavati, tasya yo hetur manyate, sa eva kârya-janako 'stu*, P. Wörtlich: dieses (die Wirkung Hervorrufen) muss (geradeso) für die Ursache desselben (des die Wirkung Hervorrufens) gelten.

im Tiefschlaf und ähnlichem [Zustande] giebt; und [drittens] sieht man ja auch [im täglichen Leben], dass das Tamas [d. h. hier: die wirkliche Finsterniss] das Hinderniss für das Funktioniren des Gesichtssinnes ist. Wenn aber diejenigen, welche eine leere [unbegründete] Dialektik üben (*çushka-târkikâḥ*) [1]) — um festzustellen, warum im Tiefschlaf keine Affektion eintritt — für die Ursache der Wahrnehmung als solcher die Verbindung des inneren Sinnes mit der Haut erklären, [welche Verbindung ihrer Meinung nach im Tiefschlaf aufgehoben ist], so ist das nicht richtig; denn [erstens] lernen wir aus der Schrift, dass auch schon vor der Entstehung der Haut und der Sinne das höchste Wesen alle Dinge mit dem blossen Innenorgan wahrgenommen hat; [zweitens] müsste man auch [auf dem Standpunkte jener] lediglich das Tamas als die Veranlassung dafür bezeichnen, dass [im Tiefschlafe] die Verbindung des inneren Sinnes mit der Haut nicht eintritt; und drittens leidet eine leere Dialektik an dem Fehler der Unbegründetheit. Doch dies nur beiläufig (*iti dik*).

„Trotzdem schliesst [eure Definition in Sûtra 89] die Wahrnehmung von Seiten Gottes nicht mit ein, weil diese ewig ist, also nicht durch eine Berührung hervorgerufen wird.“ Darauf erwidert [der Verfasser, seine Erklärung rechtfertigend]:

92. Weil die Existenz Gottes nicht bewiesen ist.

Weil es keinen Beweis für die Existenz Gottes giebt, liegt [in unserer Definition] kein Fehler vor. — Dass diese Gottesleugnung sich nur auf die kühne Behauptung einzelner stützt, haben wir schon oben [in der Einleitung zu diesem Buche] auseinandergesetzt; denn sonst würde einfach gesagt sein: „Weil Gott nicht existirt.“ Da wir aber die Existenz Gottes annehmen, so wollen wir [mit Bezug auf ihn] die Definition der Wahrnehmung so verstanden wissen, dass [die Wahrnehmung Gottes] zu derselben Klasse gehört als [unsere] durch die Berührung [des Innenorgans mit den Objekten] hervorgerufene [2]); und die Gleichartigkeit [unserer Wahrnehmung und derjenigen Gottes] beruht [dann] darauf, dass der allgemeine Begriff [der Wahrnehmung] ist: was unmittelbar [d. h. nicht durch Vermittlung einer Schlussfolgerung] mit dem Erkenntniss-Werden verbunden ist. Das ist [unsere] Meinung.

---

1) D. h. die Naiyâyikas; vgl. Bhâshâpariccheda 56: *dravyâdhyakshe tvaco yogo manasâ jñâna-kâraṇam*, und die Erklärung der Siddhântamuktâvali zu der Stelle.

2) *I'çvarâbhyupagame tu buddhy-artha-saṃnikarsha-janyaṃ yad asmad-âdi-pratyakshaṃ tat-sajâtîyatvam îçvara-pratyakshe 'py astî 'ti pratyaksha-sâmânya-lakshaṇaṃ vivakshitam*, P. — Der Commentator will im folgenden die Definition so weit wie möglich fassen, um sowohl die Perception Gottes wie unsere eigene unterbringen zu können; vgl. übrigens Nyâyakoça S. 146, Anm. 6.

„Wie? Wird die Existenz Gottes nicht durch die Schrift und Tradition bewiesen?“ Diesem Einwand gegenüber bringt [der Verfasser] einen alltäglichen Widerlegungsgrund vor, nämlich dass die logische Erwägung dem widerspreche:

93. Weil er keins von beiden, weder erlöst noch gebunden, sein kann, ist seine Existenz nicht bewiesen.

Ist der Gott, an den ihr glaubt, von den Leiden und den andern [Fesseln der Existenz] erlöst oder ist er mit ihnen gebunden? Weil er keins von beiden sein kann, [alles existirende aber entweder erlöst oder gebunden sein muss], ist Gottes Existenz nicht bewiesen. Das ist der Sinn.

---

94. In beiden Fällen würde er nicht im Stande sein etwas ins Leben zu rufen.

Wenn er erlöst wäre, so würde er weder Schöpfer noch [Erhalter oder Zerstörer] sein können, weil ihm die zu diesen [Thätigkeiten] erforderlichen Beweggründe, Subjektivirungswahn, Liebe und [Zorn oder Hass] abgehen würden; ebenso könnte er nicht, wenn er gebunden wäre, schaffen u. s. w., weil er bethört sein würde. Das ist der Sinn.

„Was ist aber, wenn die Sache so liegt (*evam*), das Los der Schriftstellen, welche die Existenz Gottes lehren?“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

95. Sie sind Lobpreisungen des erlösten Selbstes oder eine Huldigung vor dem in den Besitz übernatürlicher Kräfte gelangten.

Je nach dem haben einige von diesen Schriftstellen, in der Absicht das erlöste Selbst, d. h. die Gesammtheit der isolirten Seelen, als das zu erkennende hinzustellen,[1]) den Zweck [zur Bemühung um die Erlösung] anzuspornen, indem sie [das erlöste Selbst] wegen seiner göttlichen Würde verherrlichen, welche [jedoch] nur [als] ein [der Urmaterie] Nahesein [zu verstehen] ist; andere [derartige] Schriftstellen, welche z. B. lehren, dass [Gott] auf Grund eines vorangegangenen Entschlusses schöpferisch thätig gewesen, beabsichtigen der [sogenannten] Ewigkeit und den übrigen [Eigenschaften] eines in den Besitz übernatürlicher Kräfte gelangten, d. h. Brahman's, Vishṇu's, Çiva's oder eines anderen e n d l i c h e n Gottes zu huldigen, da [ein s o l c h e r Gott], obwohl ihm der Subjektivirungswahn und die anderen [Gefühle der gebundenen Seelen] eigen sind, doch in uneigentlichem Sinne Ewigkeit und Schöpferkraft, göttliche Würde u. s. w. besitzt. Das ist der Sinn.

---

1) Das MS. und Aph.[3] 116 lesen *jñeyatâ-vidhânâya*.

„Trotzdem ist doch damit nicht erklärt, was in der Schrift gelehrt wird, dass [das Selbst] Regierer der Urmaterie und alles übrigen sei, weil wir im täglichen Leben das Wort Regieren nur von dem Umgestalten[1]) durch den Willen u. s. w. [d. h. durch den Wunsch oder Entschluss] gebrauchen." Dem gegenüber bemerkt [der Verfasser]:

96. Wegen seiner Nähe ist es Regierer, wie der Magnet.

Wenn man das Regieren [des Selbstes] als ‚Schaffen durch den Willen' deutet, so wäre [allerdings] diese Ausstellung berechtigt. Von uns aber wird angenommen, dass die Seele nur wegen der Nähe [in welcher sie sich zu der Urmaterie befindet] Regierer, d. h. Schöpfer u. s. w., ist. ‚Wie der Magnet'; das bedeutet: gleichwie der das Eisen anziehende Magnet durch die Nähe allein Nägel herausreisst, nicht durch den Willen u. dgl., so gestaltet sich die Urmaterie allein durch die Verbindung der Urseele[2]) [mit ihr] zu der Form des grossen Princips[3]) [d. h. des Urtheilsorgans] um, und in dieser Weise allein ist [die Seele] die Schöpferin ihrer Upâdhis [d. h. ihres Innenorgans, ihrer Sinne, ihres Leibes]. So ist auch [im Yogavâsishṭha 16. 3, 4, ed. Calcutta 1851, p. 390[4])] gesagt:

> „Wie das Eisen in Bewegung kommt, wenn ihm der Magnet, in dem kein Wille wohnt, nahe gebracht wird, in derselben Weise hängt auch diese Entstehung der Welt[5]) von Gott ab, der nichts ist als Sein.
>
> Deshalb ruht in dem Selbst Thätersein und Nicht-Thätersein: Nicht-Thäter ist es, weil ohne Willen, Thäter nur wegen der Nähe."

Schriftstellen aber wie: „Das dachte: möge ich mich vervielfältigen" [Chând. 6. 2. 3] sind, vergleichbar [dem Gebrauche des Desiderativums] „der Abhang will herunterrutschen", in uneigentlichem Sinne zu fassen,[6]) wegen der bevorstehenden Verbindung der Urmaterie mit mannigfachen Qualitäten. Oder man kann auch denken (*iti bhavâḥ*), dass die Reihe der derartigen Stellen die auf einem vorangehenden Beschluss beruhende Schöpfung [eines bestimmten Gottes] zum Gegenstand hat, nicht aber die

---

1) *pariṇamanam* = *pariṇamayitṛtvam*, P.

2) Des *Âdipurusha*, d. h. derjenigen Seele, welcher in dieser Weltperiode wegen früherer Verdienste zuerst, vor allen anderen gleich ewigen Einzelseelen, ein universelles Innenorgan zu Theil wurde. *Âdipurusho vyavahriyate: yasya bhûtapûrva-kalpopârjita-puṇya-saṃbhâra-vâsanâ-vaçât samashṭi-bhûta* (=*sâdhâraṇântaḥkaraṇa-rûpa*)-*upâdhi-lâbho vyashṭy-upâdhi-bhâgbhyo jîvântarebhyaḥ prathamaṃ bhavati*, *sa*. P. Hiraṇyagarbha, sagt Hall, Rat. Ref. 215 Anm.

3) L. *mahat-tattva*° mit dem MS. und Aph.[3] 118.

4) Nach Hall, Rat. Ref. 214, 215 Anm. und Aph.[3] 463. Mir ist von einer Ausgabe des Yogavâsishṭha trotz aller Nachfragen nichts bekannt geworden.

5) L. *jagaj-janiḥ* mit der v. l.; Hall, Rat. Ref. 214 Anm. hat *jagad-gaṇaḥ*.

6) Vgl. im Comm. zu V. 12, S. 178, Z. 7 des Textes und Çaṅkara zu den Brahmasûtras S. 99, Z. 9 (Ausgabe in der Bibl. Ind.).

Urschöpfung meint; denn von dieser letzteren berichtet die Tradition, dass ihr kein Beschluss vorangegangen sei, wie es z. B. im Kûrmapurâṇa [im Schlussvers des vierten Buches] heisst:

„Hiermit ist die von der Urmaterie ausgegangene Schöpfung in Kürze von mir beschrieben; derselben ist kein Beschluss vorangegangen [1]). [Jetzt] lernt die Schöpfung des [Gottes] Brahman kennen."

Und wenn man [den Sinn] dieser Stelle dahin beschränken wollte, dass [die von der Urmaterie ausgegangene Schöpfung nur] nicht durch den Beschluss der Urseele hervorgerufen sei, [wohl aber durch einen anderen Beschluss], so wäre das eine unnütze Complikation.

Nicht allein bei der Schöpfung u. s. w. [d. h. beim Erhalten und bei der Zerstörung der ganzen Welt] ist die Seele lediglich durch die Verbindung [mit der Materie] Schöpfer u. s. w., sondern auch alle Seelen sind es ebenso [nur in dieser Weise] mit Bezug auf die anderen Dinge, deren Entstehen ein Wille oder ähnliches [ein Wunsch, ein Entschluss] vorangeht, d. h. mit Bezug auf sämmtliche Einzelprodukte von den groben Elementen an. Diesen Gedanken spricht [der Verfasser] aus mit den Worten:

97. Ebenso sind die empirischen Seelen den Einzelprodukten gegenüber —

‚Regierer wegen der Nähe' ist [aus dem vorigen Sûtra] zu ergänzen. Dass das Wort ‚empirische Seele' (*jîva*) die durch das Innenorgan bestimmte [Seele] bezeichnet, wird [der Verfasser] in [Sûtra 63 des] sechsten Buches lehren. [2]) Demnach ist der Sinn [unseres Sûtra]: Ebenso sind bei dem Einzelprodukt, d. h. bei der ‚sekundäre Schöpfung' (*visarga*) genannten Sonderschöpfung, die empirischen Seelen, d. h. die in den Innenorganen reflektirenden Seelen, nur wegen ihrer Nähe Regierer, nicht aber um irgend welcher Thätigkeit willen, weil sie ihrem Wesen nach unveränderlich und reiner Geist sind.

„Wenn es keinen ewigen, allwissenden Gott giebt, so unterliegt doch die Belehrung über die richtige Deutung des Inhalts des grossen Vedânta-Wortes [3]) der Unbeweisbarkeit wegen des Zweifels, dass [diese traditionelle Belehrung] einer Reihe von [sich gegenseitig führenden] Blinden [vergleichbar] sei." Diesem Bedenken gegenüber bemerkt [der Verfasser]:

---

1) Die Ausgabe des Kûrmapurâṇa (Bibl. Ind.) liest *abuddhi-pûrvakâṃ viprâ*. — Mit der von der Urmaterie ausgegangenen Schöpfung oder der Urschöpfung ist die erste Entfaltung gemeint, wie sie oben in Sûtra 61 beschrieben wurde.

2) Setze einen Interpunktionsstrich hinter *vakshyati*.

3) Zu °*mahâ-vâkyârthasya vivekasya* vgl. *vâkyârtha-viveka* (= *mahâ-vâkya-viveka*), Verz. d. Oxf. H. 222,b, 11.

98. Weil sie die Wahrheit kennen, ist die Belehrung über den Inhalt [solcher] Worte [richtig].

Weil das höchste Wesen und die übrigen [Götter] die Wahrheit, d. h. den wirklichen Sinn kennen — eine Thatsache, die wegen der Richtigkeit des von ihnen verkündigten [medizinischen] Âyurveda und ähnlicher [Lehren, d. h. des auf göttliche Urheberschaft zurückgeführten Wissens von der wunderbaren Kraft der Sprüche und Edelsteine] feststeht [1]) — ist die Belehrung derselben über den Inhalt [solcher] Worte ein [sicheres] Erkenntnissmittel. So ist zu ergänzen.

„Wenn nun das Regieren der Seele ein uneigentliches, nur auf der Nähe [in welcher sich dieselbe zur Materie befindet] beruhendes ist, wer ist dann der wirkliche Regierer?" Auf diese Frage erwidert [der Verfasser]:

99. Das Innenorgan ist, weil es von jener durchglüht wird wie das Eisen, der Regierer.

Das nicht-übertragene [wirkliche], durch den Willen u. s. w. vermittelte Regieren ist als Sache des Innenorgans zu erkennen. „Man darf aber doch das Regieren nicht einem Dinge zuschreiben, welches ungeistig ist wie Töpfe und ähnliches". Diesem [Einwand] gegenüber sagt [der Verfasser]: „Weil es wie das Eisen von jener durchglüht wird." Das Innenorgan wird nämlich, wie erhitztes Eisen [vom Feuer], von der geistigen [Seele] durchglüht; deshalb kommt demselben, da es gleichsam das Wesen des Geistes annimmt, das Regieren zu, welches bei Töpfen und ähnlichen [Dingen] ausgeschlossen ist. Das ist der Sinn. Wenn [nun Jemand einwendet]: „Demnach müste doch, wenn das Innenorgan von dem Geiste durchglüht wird, der Geist in eine innere Beziehung [zu demselben] treten, wie das Feuer [zu dem Eisen, und das widerspricht doch dem Wesen des Geistes", so erwidern wir:] Nein! denn nur eine besondere Verbindung mit dem ewig leuchtenden Geist oder [vielmehr] der durch eine solche besondere Verbindung erzeugte Reflex des Geistes [2]) macht das Durchglühtwerden des Innenorgans aus; nicht aber tritt der Geist in das Innenorgan ein, so dass eine innere Beziehung [des ersteren zum letzteren] vorläge. Denn auch das Leuchten des Feuers und seine anderen [Eigenschaften, die Hitze und die Kraft des Brennens] treten nicht in das Eisen ein, sondern das Durchglühtwerden des Eisens ist [gleichfalls] nichts anderes als eine besondere Verbindung mit dem Feuer [3]). Wenn [uns daraufhin eingewendet wird:] „Auch so

---

1) L. *avadhṛtât teshâṃ* mit dem MS.; das *ca* in Hall's Ausgabe ist grammatisch nicht zu erklären, da *avadhṛtât* Apposition zu *boddhṛtvât* ist.

2) L. mit dem MS. °*pratibimbasyaiva vântaḥ*°.

3) L. *agni-saṃyoga-viçesha eva* mit der v. l. und dem MS.

unterliegt aber [der Geist] doch wegen [dieser] Verbindung der Veränderung", [so erwidern wir aufs neue]: Nein! weil die Veränderung, wie man allgemein den Begriff vorstellt und das Wort gebraucht (*vyavahâra*), lediglich auf der Entstehung von Eigenschaften beruht, die verschieden sind von den allgemeinen Qualitäten [1]). Und die in Rede stehende besondere Verbindung ergiebt sich nur aus einer Veränderung des Innenorgans, d. h. aus einem Vorwalten des [in demselben befindlichen] Sattva. Diese Theorie stellen wir auf Grund des Thatbestandes [2]) auf; denn da die Seele unveränderlich ist, kann keine von derselben bewirkte besondere Leistung bei der Verbindung [mit dem Innenorgan] vorliegen. [3]) Eben diese besondere Verbindung ist nun die Ursache dafür, dass Innenorgan und Seele wechselseitig in einander reflektiren. „Da man, [wird weiter eingewendet], die besondere Verbindung nothwendig als Ursache des Reflexes ansehen muss, [und wir durch diese Verbindung schon alles erklären können, was wir erklären wollen, d. h. die Wahrnehmungen u. s. w.], so ist doch die Annahme des Reflexes zwecklos; denn die Wahrnehmung der Objekte und die anderen [Dinge, wie Empfindungen, Wünsche u. s. w.], welche [nach eurer Theorie] von dem Reflex ins Leben gerufen werden, können ja einfach aus jener besonderen Verbindung hervorgehen." [Darauf erwidern wir:] So ist es mit nichten! Das Reflektiren des Geistes in dem Innenorgan nehmen wir an, indem wir es mit dem Erscheinen des Gesichtsabbildes im Spiegel vergleichen, um das Erkanntwerden des Geistes [zu erklären]; denn sonst [d. h. ohne diese Voraussetzung] wäre die nach dem Gesetze, dass ein und dasselbe Ding nicht Objekt und Subjekt sein kann (*karma-kartṛ-virodha*) unstatthafte Annahme gegeben, dass er [der Geist] sich unmittelbar selbst erkenne. Dieses Reflektiren des Geistes nun wird auch mit folgenden Ausdrücken bezeichnet: ‚Auffallen des Geistesabbilds auf das Innenorgan', ‚Uebertragung des Geistes [a. d. J.]' und ‚Eintreten des Geistes [in dasselbe]'. Andererseits nehmen wir das Reflektiren des Innenorgans in dem Geiste an, um [die Thatsache zu erklären], dass das Innenorgan sammt den [in dasselbe] eingegangenen Objekten zur Erkenntniss kommt. Denn da wir im Falle des Innenorgans gesehen haben, dass das Erfassen der Objekte nur durch das Annehmen ihrer Form [von Seiten des Innenorgans] vor sich geht, darf man auch nicht voraussetzen, dass in dem Geiste das Objekt [d. h. das alterirte Innenorgan, resp. dessen Alteration] ohne jenes [Annehmen

---

1) Vgl. oben im Comm. zu I. 19 S. 22, Z. 14 der Ausgabe und Anm. 2 auf S. 38 dieser Uebersetzung.

2) *phala-balât* = *kârya-sthity-anusârât, yathâ sushuptâv antaḥkaraṇasya tamo-bahulatvaṃ jñânâbhâva-rûpa-siddha-vastv-anusâreṇa kalpanîyaṃ bhavati*, P.

3) *tâdṛça-saṃyoga-janakaḥ purusha-nimittakaḥ kaçcano 'pakâro* (= *viçesho*) *na saṃbhavati*, P.

der Form] einfach durch die besondere Verbindung zur Erkenntniss kommt; auch bedeutet das Wort ‚Erfassen des Objekts' nichts anderes als ‚die Form des Objekts [Annehmen]'. Und da dieses ‚die Form des Objekts [Annehmen]', wenn es sich um die Seele handelt, keine Veränderung bedeuten kann, bleibt also nur übrig, dass es als ein Reflex anzusehen ist. Damit wäre [dieser Gegenstand] andeutungsweise behandelt. Dieses gegenseitige Reflektiren ist auch im Yoga-Commentar [4. 22] [1]) von dem göttlichen Vyâsa gelehrt an der Stelle, welche anhebt: „Die geistige Kraft, welche keiner Veränderung unterliegt und in nichts anderes übergeht [2]), [aber] in das sich verändernde Objekt [d. h. in das Innenorgan] überzugehen s c h e i n t, eilt auf die Alteration desselben los; und von dem alterirten Innenorgan (*buddhi-vṛtti*) ununterscheidbar werdend, jedoch nur in der Weise, dass sie sich diesem alterirten Innenorgan angleicht [3]), welches [seinerseits] die Form annimmt, die durch die Aufnahme des Geistes bedingt ist, wird sie ‚Erkenntnissfunktion' (*jñâna-vṛtti*) genannt." Dies ist von uns ausführlich im Yogavârttika auseinandergesetzt. Ein Gewisser [4]) aber sagt: „Nur das Innenorgan ist kraft des in dasselbe eingegangenen Geistesabbilds der Erkenner aller Objekte, weil man empfindet, dass das Erkennen den gleichen Sitz hat wie die [unzweifelhaft dem Innenorgan angehörigen] Wünsche und ähnlichen [Gefühle, Hass, Liebe, Zorn u. s. w.], und weil die Annahme unzulässig ist, dass das eine [das Innenorgan] thätig sei um des Erkennens des anderen [des Geistes] willen." Diese Ansicht ist abzuweisen, weil sie auf einer Unkenntniss des Selbstes beruht. Denn wenn, wie sie will (*evam*), nur das Innenorgan Erkenner wäre, würde ein Widerspruch mit den zwei Sûtras weiter unten bestehen: „Die bewusste Empfindung beruht auf dem Geiste" [I. 104 und mit dem folgenden Sûtra]; auch liesse sich dann die Existenz der Seele nicht beweisen, weil das Characteristicum der Seele, die [bewusste] Empfindung, von jener Theorie schon in das Innenorgan verlegt wird. Und man darf nicht sagen: „Die Existenz der Seele wird daraus folgen, dass es einen reflektirenden Gegenstand geben muss, weil sonst nicht von einem Reflex die Rede sein kann"; denn das ist ein circulus vitiosus (*anyo'nyâçraya*): aus der selbständigen Existenz des reflektirenden Gegenstandes wird das Vorhandensein des Reflexes des Geistes in dem Innenorgan erschlossen, und aus dem Vorhandensein dieses Reflexes die Existenz des reflektirenden als des dazu gehörigen Gegenstückes (*pratiyogin*)! Unserer Ansicht hingegen [kann man] keinen circulus vitiosus [zum Vorwurf machen], da

1) Nach Bhoja Râja's Zählung 4. 21.

2) Der Anfang ist von Vijñâna ungenau citirt; denn Vyâsa hat nach der Calc. Ed. und meinem MS.: *apariṇâminî hi bhoktṛ-çaktir apratisaṃkramâ* u. s. w.

3) °*anukâri*° = °*âkâra-dhâri*°, P.

4) D. h. Vâcaspatimiçra, vgl. seinen Comm. zu Kârikâ 5.

wir [zuerst] die Existenz der Seele daraus erschliessen, dass es [eine Erkenntniss giebt, also auch] einen Erkenner geben muss, und darauf die des Reflexes deshalb, weil sonst [d. h. ohne die Annahme eines solchen] jene [die Seele] nicht [selbst] Gegenstand der Erkenntniss sein könnte. Wenn [der nämliche Opponent weiter einwendet:] „Dann lässt sich die Existenz der Seele als des reflektirenden Gegenstandes daraus ableiten, dass ein Zeuge der Affektionen [des Innenorgans] da sein muss," [so erwidern wir]: In dem Falle ist eben diesem Zeugen auch die Eigenschaft des Erkenners zuzuschreiben, weil es eine überflüssige Complikation wäre allen beiden [dem Innenorgan und der Seele] das Amt des Erkenners beizulegen, und weil man fühlt, dass die Erkenntniss der Affektion [des Innenorgans] und die Erkenntniss [z. B.] eines Topfes ein und denselben Sitz hat. Ferner würde, wenn das so wäre, [d. h. wenn mit dem Opponenten das Innenorgan als Erkenner zu erklären wäre], dasselbe Empfinder sein und mithin der in dem späteren Sûtra [I, 143] „Weil sie der Empfinder ist" der aus dem Empfindersein für die Existenz der Seele abgeleitete Beweis fortfallen. Wenn schliesslich der Sinn jenes [oben angeführten Einwands des Vâcaspatimiçra] nur dahin gedeutet wird, dass auf Grund der Verbindung, welche sich in der Form des in das Innenorgan eingegangenen Geistesabbilds darstellt, nur dem reflektirenden Gegenstand [d. h. dem Geiste] das Erkennen [zugeschrieben sei], nicht aber ein Reflex des Innenorgans in dem Geiste angenommen werde, — so ist auch das nicht richtig, weil man [zwar] an der Sonne oder einer ähnlichen [Lichtmasse] nicht die Beobachtung machen kann, dass sie durch die Verbindung, welche sich als ihr Reflex darstellt, eine Wasser- oder sonstige [Spiegelfläche] sowie die auf ihr befindlichen Dinge erleuchtet, — denn nur durch die Strahlen erleuchtet sie dieses beides —, weil man aber z. B. [1]) bei der Wüstenspiegelung [welche unwirkliches Wasser erscheinen lässt] beobachtet, dass dieselbe das [von uns] in sie übertragene Wasser erleuchtet [d. h. zur Vorstellung bringt] [2]). In Uebereinstimmung mit dieser Beobachtung [3]) wird von uns eine Verbindung angenommen, welche die Ursache der bewussten Vor-

---

1) D. h. ähnliches ist bei der Illusion, dass Perlmutter Silber (*çukti-rajata*) oder ein Strick eine Schlange sei (*rajju-sarpa*), zu beobachten.

2) Nach indischer Anschauung gehen bei der Wüstenspiegelung Strahlen vom Erdboden aus und erleuchten dasjenige, was wir subjektiv in diese ‚Strahlung' (*marîcikâ*) hineinlegen. Beim *Çukti-rajata* ‚setzen wir' (*adhy-as*) die Idee Silber auf das Perlmutter, beim *Rajju-sarpa* die Idee Schlange auf den Strick, und das ‚erleuchtende' Element ist dabei eben das Perlmutterstück, resp. der Strick.

3) Der Vergleich ist dieser: *yathâ maru-marîcikâ svâdhyasta-jalaṃ bhâsayati, tathâ purushaḥ svâdhyastâ-'rthâkârâ-'ntaḥkaraṇa-vṛttiṃ bhâsayati*, P. „Wie die Wüstenstrahlung das in sie übertragene Wasser erleuchtet, so erleuchtet die Seele die in sie übertragene Affektion des Innenorgans, das die Form der Objekte angenommen hat".

stellung sämmtlicher Objekte ist, nämlich das Reflektiren des Innenorgans in dem Geiste. Auch die [obige] Bemerkung [des Opponenten], die Annahme sei unzulässig, dass das eine [das Innenorgan] thätig sei um des Erkennens des anderen [des Geistes] willen, ist nicht richtig; denn in dem Sûtra weiter unten [I. 105]: „Obschon Nichtthäter, geniesst sie die Frucht, wie im Falle der Speise u. s. w.“ wird durch ein Beispiel gelehrt werden, dass Erkennen und Thätigkeit einen verschiedenen Sitz haben, da, wie bei der auf dem Willen des Innenorgans beruhenden Thätigkeit des Körpers [eine besondere Verbindung zwischen Innenorgan und Körper massgebend ist], auch in unserem Falle nur eine besondere Verbindung [zwischen Geist und Innenorgan] oder ähnliches [d. h. das Verhältniss von Besitzer und Besitz] der bestimmende Faktor ist.

Nachdem [der Verfasser] das Erkenntnissmittel Sinneswahrnehmung definirt, giebt er eine Definition der Schlussfolgerung:

100. Die aus der Beobachtung der Zusammengehörigkeit sich ergebende Constatirung des Zugehörigen ist Schlussfolgerung.

Zusammengehörigkeit (*pratibandha*) ist ständiges Begleitetsein (*vyâpti*). Die aus der Beobachtung des ständigen Begleitetseins sich ergebende, in einer Affektion [des Innenorgans] bestehende [1]) Constatirung des Begleiters ist das Erkenntnissmittel, [welches] Schlussfolgerung (*anumâna*) [heisst]. Das ist der Sinn. Das Resultat der Schlussfolgerung (*anumiti*) aber ist das Erkennen von Seiten der Seele.

[Der Verfasser] definirt nun das Erkenntnissmittel Zeugniss:

101. Zuverlässige Belehrung ist Zeugniss.

Zuverlässigkeit (*âpti*) bedeutet hier [einfach] Zuständigkeit (*yogyatâ*) [ohne den Begriff einer Person einzuschliessen], da in [Sûtra 41 des] fünften Buches gelehrt werden wird, dass der Veda kein Menschenwerk ist. Demnach ist die aus einem zuständigen Zeugniss sich ergebende Auffassung das Erkenntnissmittel, welches Zeugniss (*çabda*) genannt wird. Das ist der Sinn. Und das Resultat ist das Erkennen des Bezeugten von Seiten der Seele.

Welchen Vortheil die Darlegung der Erkenntnissmittel gewährt, sagt [der Verfasser jetzt] selbst:

---

1) Vor *anumânam* ist *vṛtti-rûpam* mit der v. l. und dem MS. einzufügen.

102. Beide stellen sich durch die Erkenntnissmittel heraus; [daher] die Belehrung über dieselben.

Beide, das Selbst und das Nicht-Selbst, stellen sich als verschieden nur durch die Erkenntnissmittel heraus; darum ist die Belehrung über diese Erkenntnissmittel vorgenommen. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] giebt [jetzt] dasjenige unter diesen Erkenntnissmitteln an — nämlich eine besondere Art von Schlussfolgerung — wodurch vorzugsweise hier [d. h. in diesem System] die [Begriffe] Urmaterie und Seele in ihrer Verschiedenheit festzustellen sind:

103. Durch die induktive Schlussfolgerung stellen sich [jene] beiden heraus.

Die Schlussfolgerung ist zunächst dreierlei Art: auf etwas früher beobachtetem beruhend (*pûrvavat*), auf etwas ausgeschlossenem beruhend (*çeshavat*) und induktiv (*sâmânyato dṛshṭa*). Von diesen ist die auf etwas früher beobachtetem beruhende diejenige, deren Gegenstand zu derselben Klasse gehört, wie ein [früher] sinnlich wahrgenommener; wie man z. B. aus dem Rauch das Vorhandensein von Feuer erschliesst, denn ein zu der Klasse Feuer gehöriges [Einzelfeuer] ist auf dem Kochherde oder sonstwo früher sinnlich wahrgenommen. Die auf etwas ausgeschlossenem beruhende ist eine negative Schlussfolgerung, die ihren Namen daher hat, dass ein ausgeschlossenes, d. h. früher nicht beobachtetes Objekt, ihr Gegenstand ist, kurz, sie liefert ein [bis dahin] nicht bekanntes Ergebniss; wie z. B. aus dem Begriff Erde geschlossen wird, dass dieselbe von den andern [Elementen] verschieden sei, denn die Verschiedenheit der Erde und der andern [Elemente] ist bis dahin unbekannt. Die induktive Schlussfolgerung ist nun von diesen beiden verschieden. [Sie wird da angewendet], wo man sich auf etwas beziehen kann (*âdâya*), das seinem allgemeinen Begriffe nach zu der Klasse des sinnlich wahrnehmbaren oder [erschliessbaren] gehört, und wo sich aus der Beobachtung einer ständigen Begleitung auf Grund der Thatsache, dass [das ständig begleitete] dem Subjekte der Schlussfolgerung angehört (*paksha-dharmatâ*), ein nicht zu dieser Klasse gehöriges, weder sinnlich wahrnehmbares noch [durch die beiden andern Arten der Schlussfolgerung zu erkennendes] Objekt erschliessen lässt; wie z. B. bei der Wahrnehmung der Farbe aus der Thatsache, dass [diese Wahrnehmung] eine Handlung ist, das Vorhandensein eines Werkzeuges erschlossen wird. Denn in diesem Falle kann man sich z. B. auf eine Axt oder auf andere [sinnlich wahrnehmbare] Werkzeuge beziehen, die zu der durch den Begriff Erde [1]) oder einen ähnlichen Begriff gebildeten Klasse

---

1) Nach indischer Anschauung fällt unter den allgemeinen Begriff Erde alles, was nicht Wasser, Feuer, Luft und Aether ist.

gehören, [dabei] die ständige Begleitung beobachten [,Wo eine Handlung vorliegt, ist auch ein Werkzeug vorhanden'] und demnach den zu einer andern Klasse gehörigen, unsichtbaren Sinn als das Werkzeug der Wahrnehmung erschliessen. [1]) Durch diese induktive Schlussfolgerung stellen sich also die beiden Begriffe Urmaterie und Seele heraus. Das ist der Sinn.

Von den beiden (*tatra*) ist [die erste], die Urmaterie, induktiv auf folgende oder ähnliche Weise zu erschliessen:

1) Das ,grosse' Princip [d. h. das Urtheilsorgan] muss einen Stoff zur materiellen Ursache haben, dessen charakteristische Eigenschaften Freude, Schmerz und Besinnungslosigkeit sind [— und diesen Grundstoff nennen wir Urmaterie —];

2) denn es ist ein Produkt und besitzt die charakteristischen Eigenschaften Freude, Schmerz und Besinnungslosigkeit, [welche demnach auch der Ursache zuzuschreiben sind];

3) wie z. B. ein aus Gold oder einem andern [Metall] verfertigter Ring [die Eigenschaften des betreffenden Metalls aufweist].

Hinsichtlich der Seele aber ist zwar keine Schlussfolgerung erforderlich, da alle [orthodoxen Lehrer] einstimmig [ihre Existenz] anerkennen; doch bedarf man einer solchen Induktion für [den Beweis] der Verschiedenheit [der Seele] von der Urmaterie und [deren Produkten]. Also:

1) Die Urmaterie ist zum Zwecke eines andern da;

2) weil sie in der Zusammensetzung wirkt;

3) wie Häuser und dgl.

Denn in diesem Falle beobachtet man an Häusern und dgl. die durch Sinneswahrnehmung festgestellte Thatsache, dass dieselben zum Zwecke [animalischer] Körper u. s. w. da sind, und erschliesst so die nicht zur Klasse dieser [materiellen] Produkte gehörige Seele als etwas, das anders geartet sein muss, als die Urmaterie und [deren Produkte, d. h. als etwas nicht zusammengesetztes]. Man hegt ja auf dem Standpunkt der Nichtunterscheidung vor [dem Erreichen der unterscheidenden Erkenntniss] die Auffassung, dass die animalischen Körper u. s. w. [d. h. die Sinne und die Innenorgane] Nutzniesser seien, [während in der That dies doch nur die Seelen sind]. — In dieser Weise stellen sich die beiden Begriffe [Urmaterie und Seele] heraus.

„Durch das angeführte Ergebniss, d. h. durch die [bewusste] Erkenntniss, welche das Resultat [der Anwendung] des Erkennt-

1) Denn das ,ständig begleitete' (*vyâpya*), d. h. der Begriff Handlung, gehört dem Subjekt der Schlussfolgerung, d. h. der Wahrnehmung der Farbe, an, es liegt also eine *paksha-dharmatâ* vor. Der ,ständige Begleiter' (*vyâpaka*) ist das Werkzeug, und die Schlussfolgerung lautet: *rûpâdi-jñânam indriya-rûpa-karaṇavat* ,die Wahrnehmung z. B. der Farbe benöthigt ein Werkzeug, d. h. den Gesichtssinn'.

nissmittels ist, muss doch eine Veränderung an der Seele eintreten." Mit Rücksicht auf diesen Einwand beschreibt [der Verfasser] das Wesen jener [Erkenntniss]:

104. Die bewusste Empfindung beruht auf dem Geiste.

Eine solche bewusste Empfindung, wie sie in dem Geiste, der das Wesen der Seele ausmacht, zu Stande kommt, ist als jenes Ergebniss gemeint. ‚Beruht auf dem Geiste' ist gesagt, um den Gedanken auszuschliessen, dass die bewusste Empfindung dem Innenorgan angehört, [und] das Wort ‚beruht auf' dient zur Beseitigung der Vermuthung, dass [dabei] der Geist einer Veränderung unterliege, dass er Qualitäten besitze u. s. w., [d. h. dass er in etwas anderes eingehe und dass ein Zunehmen oder Abnehmen von ihm ausgesagt werden könne][1]. Da das Zustandekommen der ‚bewussten Empfindung in dem Geiste' auf dem Wesen desselben beruht, wird [dadurch] die Unveränderlichkeit und [die Qualitätlosigkeit des Geistes] nicht in Frage gestellt. Das ist [unsere] Meinung. Denn also verhält es sich: das zu erkennende Objekt (*prameya*), Urmaterie, Seele u. s. w., kommt zum Bewusstsein [des Erkennenden, *bhâsate*], wenn es in die Affektion [des Innenorgans], welche wir Erkenntnissmittel nennen, eingegangen ist und sammt dieser Affektion in der Seele reflektirt. Deshalb ist nur der das Wesen [der Seele] ausmachende Geist, bestimmt durch den Reflex der unter dem Einfluss der Objekte entstandenen Affektion [des Innenorgans], die bewusste Erkenntniss (*bhâna*), die Empfindung der Seele, das Resultat [der Anwendung] der Erkenntnissmittel. Und darum sind die Affektionen die Werkzeuge [der Erkenntniss], weil sie die Verbindung [des Geistes] mit den Objekten, die sich als ein Reflex darstellt, vermitteln. Das ist im Vishṇupurâṇa [1. 14. 35] gemeint:

„Verehrung diesem Allwesen, welches in der Form des Innenorgans die von den Sinnen erfassten Objekte dem Selbste darbietet!"

Man beobachtet ja [im täglichen Leben], dass die Gesammtheit der Werkzeuge [d. h. der Diener] eines Königs ihrem Herrn alle Gegenstände des Genusses darbietet; [in gleicher Weise bieten die Affektionen des Innenorgans der Seele die Objekte der Empfindung, resp. der Wahrnehmung, des Erkennens dar]. Das Wort ‚Empfindung' (*bhoga*) bedeutet nämlich nichts anderes als ‚in sich Aufnehmen, sich Aneignen'. Und diese ‚Empfindung' gehört [allen Wesenheiten] vom Körper bis zum Geist [d. h. ausser diesen beiden noch den Sinnen und dem Innenorgan] gemeinschaftlich an; es besteht [dabei] aber folgender Unterschied: Die Aufnahme der Objekte von Seiten des Geistes ist wegen seiner Unveränderlichkeit nur das Empfangen eines Reflexes; bei den andern dagegen

---

1) *âdi* = *saṅgitvam, upacayâpacayavattvam*, P.

liegt in Folge ihrer Veränderlichkeit ausserdem eine Steigerung, resp. [ein Abnehmen], des Wohlbehagens vor. Und nur diese Empfindung im eigentlichsten Sinne des Worts, die sich als eine Veränderung darstellt, wird der Seele abgesprochen an solchen Stellen wie „Gleichwie die Empfindung des Innenorgans auf das Selbst [übertragen wird", Çiçupâlavadha 2. 59 [1])]. So hat man [die Sachlage] zu beurtheilen.

In diesem Sûtra ist ferner festgestellt, dass das Resultat [das bewusste Erkennen] der Seele zu allen Zeiten angehört; denn nur das ‚auf dem Geiste Beruhen' [der Erkenntniss] ist [in Sûtra 103] gemeint, wenn [dort] gesagt ist, dass ‚die beiden [Materie und Seele] sich herausstellen'.

„Man beobachtet aber doch im täglichen Leben, dass nur der Thäter die Frucht seines Thuns geniesst, wie z. B. dass nur der Wanderer die aus dem Wandern sich ergebende Mühsal an sich erfährt. Wie kann denn der Genuss der Frucht der guten und anderen Werke, die von dem Innenorgan gethan sind, — d. h. der als Freude u. s. w. sich äussernden, auf dem Einfluss der Objekte beruhenden Affektion des Innenorgans — der Seele angehören?" Auf diesen Einwand bemerkt [der Verfasser]:

105. Obschon Nichtthäter, geniesst sie die Frucht, wie im Falle der Speise u. s. w.

Wenn auch jene Affektion die Frucht der Werke des Innenorgans ist, so kommt der Genuss derselben doch der Seele zu, obschon sie nicht Thäterin dieser [Werke] ist. ‚Wie im Falle der Speise u. s. w.' Das bedeutet: ebenso wie dem Gebieter der Genuss der von einem andern bereiteten Speise u. s. w. angehört. Eine zu weit gehende Uebertragung aber [darf man unserer Ansicht, dass die Seele geniesse, was das Innenorgan einbrocke], nicht [zum Vorwurf machen], weil die Nichtunterscheidung oder das Verhältniss von Besitz und Besitzer die richtige Vertheilung des Genusses bestimmt [2]). [Der Verfasser] nimmt [also] an, dass Freude, Schmerz u. s. w. die Früchte von Werken seien, und lehrt, dass die Seele die in dem Innenorgan befindlichen Früchte der Werke geniesse.

---

1) Der Vers lautet vollständig:
vijayas tvayi senâyâḥ sâkshi-mâtre 'padiçyatâm |
phala-bhâji samîkshyokte, buddher bhoga ivâ 'tmani ||
Mallinâtha erklärt zu der Stelle *samîkshyokte* durch *sâṃkhyokte* auf die Autorität des Trikâṇḍaçesha hin.

2) D. h. man darf nicht sagen, dass auf Grund unserer Anschauung von der Verschiedenheit des Thäters und des Geniessers die Seele Maitra's geniessen könne, was das Innenorgan Caitra's zubereite; denn die Affektion von Caitra's Innenorgan geht nur aus Caitra's Nichtunterscheidung hervor (*avivekasya ... niyâmakatvât*), und ein jedes Innenorgan steht nur unter der Botmässigkeit derjenigen Seele, welcher es angehört (*sva-svâmi-bhâvasya ... niyâmakatvât*).

Jetzt verkündet [der Verfasser], indem er nur den in der Seele haftenden Genuss für die Frucht der Werke erklärt, die Hauptlehre, dass nämlich durch das Werk des Innenorgans die Frucht [das Resultat] ausschliesslich in der Seele entstehe; [d. h. er giebt in dem folgenden Sûtra eine bessere Darlegung des Sachverhalts als in dem eben besprochenen]:

106. Oder: die Ansicht, dass die Frucht dem Thäter angehöre, folgt aus dem Mangel der richtigen Erkenntniss des jenem [dem Nichtthäter] eignenden Resultats.

Oder vielmehr: In dem Thäter [d. h. in dem Innenorgan] haftet die Frucht nicht, weil man durch solche [allgemein verbreiteten] Wünsche wie „Möge ich Freude geniessen" lernt, dass nur der Genuss [der Freude u. s. w., nicht aber diese selbst] die Frucht ist; demnach ruht die Frucht allein in dem Geniesser [d. h. in der Seele] [1]). Die Ansicht aber, dass die Frucht dem Thäter gehöre, die sich in den Lehrbüchern [der Pûrvamîmâṃsâ] findet „Die im System verheissene Frucht gehört dem Vollstrecker [des sie zeitigenden Werkes] an", folgt daraus, dass man das jenem eignende Resultat', d. h. das in dem Nichtthäter [in der Seele] ruhende Resultat, — mit anderem Worte: den Genuss — wegen des Mangels der unterscheidenden Erkenntniss in den Thäter, d. h. in das Innenorgan, verlegt. Das ist der Sinn. Denn der Gedanke „Ich, der ich handle, bin derselbe, der geniesst" ist [nur] eine volksthümliche Empfindung; und ein solcher Wunsch wie „Möge mir Freude zu Theil werden" hat geradeso wie der Wunsch „Möge mir ein Sohn zu Theil werden" nur dadurch Sinn, dass [das gewünschte] ein Mittel zur Erreichung der Frucht [nämlich des Freude-G e n u s s e s] ist. Der Genuss aber ist nicht mehr Mittel zur Erreichung von etwas anderem; deshalb ist die Hauptlehre, dass nur dieser die Frucht ist. Wenn nun auch [der Genuss, d. h.] das Empfinden [wie in Sûtra 104 gelehrt ist] das Wesen der Seele ausmacht, so ist dasselbe doch als ein Produkt [der Affektion des Innenorgans] anzusehen, — ebenso wie nach der Meinung der Vaiçeshikas das Gehör ein Produkt [des Aethers] ist [2]) —, da nur das durch die Freude u. s. w. bestimmte Denken Empfinden ist. Und dieser [unsrer] Ansicht zufolge, dass das E m p f i n d e n [von Freude und Schmerz] die Frucht [der Werke] ist, hat man nur die Aufhebung des Schmerz e m p f i n d e n s als die Erlösung zu betrachten. Oder man kann [mit demselben Rechte] sagen, dass die Aufhebung der Freude und des Schmerzes [selbst] die Frucht [der unterscheidenden Erkenntniss, d. h. die Erlösung]

---

1) Setze einen Interpunktionsstrich hinter *bhavati* und tilge denselben hinter *anushṭhâtariti* in der folgenden Zeile.

2) Vgl. den Schluss des Commentars zu II. 12.

sei, wegen der Verbindung [mit der Seele nämlich], d. h. weil [Freude und Schmerz] Besitz der Seele sind, was eben bedeutet, dass sie [von ihr] empfunden werden; denn wegen dieser Verbindung steht die Freude u. s. w. zu der Seele in derselben Beziehung wie Geld u. s. w., [d. h. die Freude ist ebenso nur ein Gegenstand des Genusses wie weltlicher Besitz].

Nachdem [der Verfasser] hiermit die Erkenntnissmittel und die Feststellung des zu erkennenden, welche die Frucht [der Anwendung] der Erkenntnissmittel ist, gelehrt hat, nennt er [nun] auch die Frucht der Feststellung des zu erkennenden:

107. Und beide existiren nicht, wenn die Wahrheit erkannt ist [1]).

Wenn durch das Erkenntnissmittel [der Induktion] die Wahrheit hinsichtlich der Materie und der Seele erkannt, d. h. die unmittelbare Erschauung der Wahrheit eingetreten ist, dann existiren alle beide nicht, weder Freude noch Schmerz, weil es in der Schrift heisst: „Der Wissende lässt Freude und Kummer hinter sich" [cf. Kaṭh. 2. 12] [2]), und weil die logische Erwägung [diese Gewissheit bietet]. Das ist der Sinn.

Wie Urmaterie und Seele in ihrer Verschiedenheit zu erschliessen sind, ist [bis hierher] in Kürze gelehrt. Von nun an sind bis zum Ende des Buches die untergeordneteren Einzelheiten, welche bei der Erschliessung dieser beiden [Wesenheiten], der Urmaterie und Seele, in Betracht kommen, zu erwägen; dabei weist [der Verfasser] zunächst [die Behauptung] zurück, dass die Nichtwahrnehmbarkeit ein Grund gegen die Schlussfolgerungen sei, aus denen sich die Begriffe Urmaterie u. s. w. ergeben.

108. [Ein Ding kann] Objekt [der Wahrnehmung sein] oder auch nicht sein, wegen zu grosser Entfernung u. s. w., und je nachdem der Sinn versagt oder funktionirt.

In der Weise wie man das Nichtvorhandensein von Töpfen u. dgl. einfach dann [feststellt], wenn man sie mit den Sinnen nicht gewahr wird, darf man auf Grund der Sinneswahrnehmung nicht mit den Cârvâkas [den Materialisten] die Nichtexistenz der Urmaterie und ähnlicher Dinge beweisen wollen; weil ein Ding, obwohl vorhanden, für die Sinne zu verschiedenen Zeiten Objekt ist und nicht ist, wegen zu grosser Entfernung oder anderer Hin-

---

1) So etwa hier *tattvâkhyâne* nach der Erklärung des Commentators und des Pandits, der bemerkte, dass *âkhyâna* an unsrer Stelle *jñâne, na tu kathane* stehe. Auch Aniruddha erklärt das Wort durch *tattva-jñâna*.

2) S. oben S. 15 Anm. 1 dieser Uebersetzung.

derungsgründe, und je nachdem die Sinne leistungsunfähig oder -fähig sind. Das ist der Sinn. Nur dann, wenn alle Faktoren zusammentreffen [welche die Wahrnehmung bedingen] berechtigt das Nichtgewahrwerden [eines Objektes] zur Constatirung der Nichtexistenz [desselben] auf Grund der Sinneswahrnehmung. Was aber das Nichtgewahrwerden der Urmaterie und ähnlicher Dinge anlangt, so liegt wegen des [im folgenden Sûtra] zu nennenden Hindernisses ein solches Zusammentreffen aller erforderlichen Faktoren nicht vor; das ist die Meinung.

Die Hinderungsgründe, zu grosse Entfernung u. s. w., sind im einzelnen in Kârikâ [7] aufgezählt:

„Wegen zu grosser Entfernung, [zu grosser] Nähe, Schwäche der Sinnesorgane, Unaufmerksamkeit, [zu grosser] Feinheit, Dazwischenliegens [von Etwas], Unterdrücktwerdens und Vermischung mit gleichem."

‚Vermischung mit gleichem' bedeutet Vereinigung mit gleichartigem, wie man z. B. an der Büffelmilch, wenn sie mit Kuhmilch gemischt ist, nicht ihre Natur als Büffelmilch wahrnimmt.

„Welche unter diesen [Ursachen], die mit ‚zu grosser Entfernung' anheben, verhindert nun die Wahrnehmung der Urmaterie und der andern [in Betracht kommenden Dinge]?" Auf diese Frage erwidert [der Verfasser]:

109. Wegen [zu grosser] Feinheit sind sie nicht wahrnehmbar.

Die beiden vorher genannten [Dinge] aber, Urmaterie und Seele, sind nicht wahrnehmbar wegen [zu grosser] Feinheit. Das ist der Sinn. ‚[Zu grosse] Feinheit' bedeutet jedoch nicht atomistische Kleinheit, weil [Urmaterie und Seele] alldurchdringend sind, auch nicht Unbegreiflichkeit oder [Unbeschreibbarkeit], weil man das kaum sagen kann, sondern eine Eigenschaft allgemeiner Natur (*jâti*), welche die Erkenntniss durch Sinneswahrnehmung verhindert. [Beim Yogin] hingegen findet eine Erkenntniss der Urmaterie, der Seele und [der für uns gewöhnliche Menschen unsichtbaren materiellen Produkte] durch Sinneswahrnehmung statt, da das durch die Concentration erworbene Verdienst [die Kräfte der Organe in übernatürlicher Weise] belebt. Die Vermengung der Kategorien (*jâti-sâṃkarya*) [die wir vornehmen, wenn wir solche heterogenen Dinge wie Urmaterie und Seele unter einem Begriff, dem des überaus feinen, zusammenfassen] bedeutet keinen Fehler.

Oder [man könnte] auch den Begriff des feinen hier einfach für den der theillosen Substanz erklären; [auch dann bliebe] das belebende Verdienst, das durch die Concentration erworben wird, [die Ursache für die sinnliche Erkenntniss des Yogin].

„Da nun aber doch die Nichtwahrnehmbarkeit eine Folge der Nichtexistenz sein **kann**, weshalb nehmt ihr [in dem vorliegenden Fall] eine [zu grosse] Feinheit an? Könnte sonst [d. h. wenn man ohne weiteres diesen Grund überall annehmen dürfte] nicht auch die Nichtwahrnehmbarkeit des Hasenhorns oder ähnlicher [Undinge] aus ihrer Feinheit erklärt werden!" Darauf erwidert [der Verfasser]:

110. Weil man sie aus dem Anschaun ihrer Produkte erkennt.

Da die Existenz der Urmaterie und [ihrer ersten sinnlich nicht wahrnehmbaren Entfaltungen] deshalb feststeht, weil sonst ihre [sichtbaren] Produkte nicht erklärbar wären, nehmen wir die [übergrosse] Feinheit der ersteren an. Und schon **vor** [dieser] Schlussfolgerung bietet sich eine [andere] Erschliessung [der Urmaterie] dar, nämlich aus dem Umstande, dass man [an und für sich gar] nicht von der Nichtexistenz [derselben] überzeugt ist, wie sich aus dem Zweifel ergiebt, ob [der Urmaterie eine grosse] Feinheit oder andere [Eigenschaften] zukommen. Das ist der Sinn.

Hier erwägt [der Verfasser] einen Einwand:

111. Wenn [man einwirft]: „Wegen der abweichenden Ansicht [anderer] Lehrer steht sie nicht fest", —

„Wenn [wie ihr Sâṃkhyas annehmt] die Existenz des Produktes vor seiner Entstehung bewiesen wäre, dann würde [allerdings damit auch] die Existenz einer ewigen Urmaterie als der [nothwendigen] Grundlage dieser [Produkte] feststehn, da [in Sûtra 135] gelehrt werden wird, dass die Ursache aus dem Vereintsein mit dem Produkt zu erschliessen ist. Wegen der abweichenden Ansicht [anderer] Lehrer aber steht die [allzeitige] Realität des Produktes eben nicht fest." Wenn [dies eingeworfen wird] —; das ist der Sinn.

[Diesen Einwand] widerlegt [der Verfasser, zunächst] vom Standpunkte des Opponenten (*abhyupetya*):

112. So ist trotzdem, da durch die Beobachtung des einen die andere feststeht, [die letztere] nicht abzuleugnen.

Zugegeben, dass die [stete] Realität des Produktes nicht anzunehmen sei, so ist trotzdem, da durch die Beobachtung des einen, d. h. des Produkts, die andere, d. h. die Ursache, feststeht, [die letztere] nicht abzuleugnen, und damit ist die Existenz einer

ewigen Ursache erwiesen [1]). Durch die Unterscheidung der Seele in ihrer Unveränderlichkeit von dieser sich [beständig] verändernden [ewigen Ursache der materiellen Welt] ergiebt sich nun die Erlösung. Das ist der Sinn.

Mit dieser [hier provisorisch] zugegebenen Theorie, [dass das Produkt vor der Entstehung und nach der Zerstörung keine Realität besitze], treten einige orthodoxe Systeme, darunter das Vaiçeshika, auf. Deshalb darf man [jedoch] nicht meinen, wenn sich dieselben auch im Widerspruch mit den Schrift- und Traditionsstellen befinden, welche die [stete] Realität der Produkte lehren, dass sie [auch] in anderen Theilen unglaubwürdig seien.

[Jetzt] bringt [der Verfasser] die wirkliche [sachgemässe] Widerlegung vor:

113. Und weil sich eine Unvereinbarkeit mit dem von dreierlei Art ergeben würde.

[2]) Jedes Produkt ist von dreierlei Art, wie bei allen Lehrern feststeht, vergangen, zukünftig, gegenwärtig. Wenn nun das Produkt nicht für allzeit real gehalten wird, so hat man kein Recht diese Dreierleiheit auszusagen. Denn wenn ein Objekt wie ein Topf in der Vergangenheit und [in der Zukunft] nicht existirte, so dürfte man demselben nicht die Eigenschaften des Vergangenseins und [Zukünftigseins] zuschreiben, weil man keine Verbindung zwischen dem seienden und dem nichtseienden annehmen darf, [d. h. in dem vorliegenden Fall: zwischen dem in der Gegenwart realen Topfe und den von unsern Gegnern der Nichtrealität gleichgesetzten Eigenschaften des Vergangen- und Zukünftigseins]. Desgleichen würde [bei jener Annahme], wenn der Begriff des positiven Gegenstücks (*pratiyogin*) das Wesen des positiven Gegenstücks [3]) bezeichnen soll, dieser Widerlegungsgrund ebenso [für das Verhältniss] gelten, [das zwischen dem Zustande der Vergangenheit und Zukunft eines Objektes einerseits und dem positiven Gegenstück, d. h. dem Objekte im Zustande der Gegenwart, andererseits obwaltet] [4]); wenn [dagegen der Begriff des positiven Gegenstücks] das Wesen nur der [betreffenden prioren und posterioren] Nichtexistenz bezeichnen soll, so würde ja z. B. die Nichtexistenz des Kleides Nichtexistenz des Topfes und anderer Objekte sein, weil die Nichtexistenz ohne Unterschiede ist. Und wenn man annähme, dass auch den Nichtexistenzen bestimmte

---

1) Setze eine Interpunktion hinter *siddham eva*.

2) Tilge *atha* mit der v. l. und dem MS.

3) Ich lese wegen *abhâva-mâtra-svarûpatve* in der folgenden Zeile auch hier *pratiyogi-svarûpatve* mit dem MS.

4) Denn auch in diesem Fall würde man sich des logischen Fehlers schuldig machen eine Verbindung zwischen seiendem und nichtseiendem zu constatiren.

Unterschiede wesentlich innewohnen, so würde der Begriff der Nichtexistenz sich als ein blosses [bedeutungsloses] Wort herausstellen, [weil ein mit Unterschieden behaftetes nichtseiendes ja real sein müsste!]. Wenn [darauf eingewendet wird:] „Dann mag eben das positive Gegenstück die [betreffende] Nichtexistenz charakterisiren, [d. h. von anderen Nichtexistenzen unterscheiden", so erwidern wir:] Nein! denn ein positives Gegenstück kann in der Zeit, da es [nach eurer, der Naiyâyikas und Vaiçeshikas, Meinung] nicht existirt[1]), die priore und andere Nichtexistenzen nicht charakterisiren. Darum darf man von dem Produkt, das ewig ist, nur verschiedene Zustände aussagen: Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart; denn die Vorstellungen ‚der vergangene Topf', der gegenwärtige Topf', ‚der zukünftige Topf' sind für [vollständig] gleichartig zu erklären; nicht aber ist der einen [d. h. der Vorstellung des gegenwärtigen Topfes] ein reales Objekt, den beiden andern ein unreales Objekt zuzuschreiben. Diese Zustände nun, Vergangenheit und Zukunft, erzeugen die landläufige Vorstellung der posterioren und prioren Nichtexistenz; [doch ist diese Vorstellung nicht richtig], da es keinen Beweis für zwei Arten von Nichtexistenz giebt, die etwas anderes wären als diese [Zustände der Vergangenheit und Zukunft].

Damit wäre [dieser Gegenstand] andeutungsweise behandelt; mehr ist [über denselben] in dem [Yoga-]Lehrbuch des Patañjali nachzusehen.

[Unseren bisherigen Ausführungen] entsprechend ist auch die absolute Nichtexistenz (*atyantâbhâva*) und die reciproke Nichtexistenz (*anyo'nyâbhâva*)[2]) nichts anderes als ihr Substrat[3]) als solches. Und man darf nicht sagen: „Demnach müsste ja auch zu der Zeit, in welcher das positive Gegenstück thatsächlich vorhanden ist, die Vorstellung seiner absoluten Nichtexistenz herrschen, da das Substrat [der Nichtexistenz] als solches doch [unverändert] bestehen bleibt"; denn selbst von unsern Gegnern wird nicht[4]) an dem Orte, wo sich das positive Gegenstück befindet, die absolute Nichtexistenz desselben angenommen, und für die Verbindung [eines Ortes] mit dem positiven Gegenstück kann im Zustande der Vergangenheit eine zeitweilige, im Zustande der Zukunft eine absolute Nichtexistenz gelten. Deshalb giebt es unserer Lehre zufolge keine [selbständige, von dem Substrat der Nichtexistenz]

---

1) Der Pandit ergänzte vor *asataḥ*: *utpatteḥ prâg dhvaṃsâc câ 'gre*.

2) Als Beispiel für die reciproke Nichtexistenz wird die Thatsache angeführt, dass ein Topf kein Kleid ist und umgekehrt.

3) D. h. der Ort, wo ein Ding nicht ist, resp. der Gegenstand, welcher es nicht ist, gilt uns als die Nichtexistenz desselben. *Adhikaraṇa* ist gleichbedeutend mit dem technischen *anuyogin*.

4) L. *°bhâvânaṅgîkârât* mit dem MS. Der arge Fehler *°bhâvâṅgîkârât* ist auch in den Nachdruck übergegangen.

verschiedene Nichtexistenz [1]). Ferner hat man noch folgendes zu beachten: wenn man nach irgend einem Dinge forscht, welches der bestimmende Faktor für solche Vorstellungen sein könnte, wie „der Topf ist zu Grunde gegangen, der Topf wird sein, dies ist kein Topf [2]), hier ist kein Topf“ u. s. w., so constatiren wir als solches der Einfachheit halber etwas reales, weil es eine unnütze Complikation wäre etwas unbekanntes unreales, [eine Nichtexistenz, dafür] auszugeben.

Auch aus folgendem Grunde ist die [ewige] Realität der Produkte gesichert; [der Verfasser] sagt [nämlich]:

114. Etwas nicht-existirendes, wie ein Manneshorn, entsteht nicht.

Selbst das Entstehen von etwas nicht-existirendem, einem Manneshorn ähnlichem ist unmöglich. Das ist der Sinn.

Dafür giebt [der Verfasser] den Grund an:

115. Wegen der Beschränktheit der materiellen Ursachen.

Aus dem Thon [3]) allein entsteht der Topf, aus den Fäden allein das Zeug: in dieser Weise liegt eine Beschränktheit hinsichtlich der materiellen Ursache der Produkte vor. Und diese [gesetzmässige Beschränktheit] kann nicht [für unsre Gegner] existiren, [welche die ewige Realität der Produkte leugnen]; denn wenn [Jemand annimmt, dass] das Produkt vor dem Entstehen nicht in der Ursache existirt, so giebt es [für ihn] keinerlei charakteristisches Merkmal, um dessentwillen [die Ursache] nur den bestimmten nicht-existirenden Gegenstand und keinen anderen erzeugen sollte, [d. h. um dessentwillen der Thon nur den Topf, nicht aber das Zeug oder etwas anderes entstehen lassen sollte [4]). Und da sich bei der Einräumung eines solchen charakteristischen Merkmals der Begriff der Realität [des noch nicht entstandenen

---

1) Das Stück Erdboden z. B., auf dem sich kein Topf befindet, ist für uns die Nichtexistenz des Topfes, während die Naiyâyikas und Vaiçeshikas die Nichtexistenz des Topfes als etwas auf dem Erdboden befindliches darstellen. *Bhûtalasya ghaṭa-rahitaṃ yat svarûpam, sa eva ghaṭâtyantâbhâvaḥ / pare manyante: bhûtale vartamâno bhûtala-svarûpâd bhinno ghaṭâtyantâbhâvo 'sti, P.*

2) Füge hier *nâ 'yaṃ ghaṭo* ein mit der v. l. und dem MS.

3) Den Locativ *mṛdi* anstatt des zu erwartenden Ablativs erklärte der Pandit mit folgender Bemerkung: *daṇḍâd ghaṭaḥ, cakrâd ghaṭa iti vyavahâro nimitta-kâraṇa-sthale bhavati.* Der Lokativ steht *upâdâna-kâraṇa-sthale*: der Topf hat seine Entstehung in dem Thon.

4) In dieser Weise hat Mahâdeva unsern Text geändert: *na ko 'pi viçesho 'sti, yena mṛd ghaṭam evâ 'santaṃ janayen, na paṭâdi.*

Produktes nothwendig] einstellt, ist die [priore] Nichtexistenz [des Produktes] abgethan. Nur dieses charakteristische Merkmal [dem zufolge eine Ursache nur immer ein bestimmtes Produkt hervorbringen kann] wird von uns mit dem Worte ‚zukünftiger Zustand des Produktes' bezeichnet. — Durch diese Darlegung ist auch die Theorie der Vaiçeshikas, dass die priore Nichtexistenz der für die Entstehung des Produktes bestimmende Faktor sei, widerlegt, weil es, verglichen mit der Annahme eines unrealen [einer Nichtexistenz], einfacher [und natürlicher] ist etwas reales anzunehmen und weil man, wenn reale Dinge vor Augen liegen, nichts anderes mehr benöthigt [1]). Wenn ferner den Nichtexistenzen an sich ein charakteristisches Merkmal innewohnen soll, ergiebt sich damit der Begriff der Existenz; und das Merkmal, welches ‚positives Gegenstück' heisst, existirt nicht zu der Zeit, in welcher das positive Gegenstück nicht vorhanden ist, [kann also eine priore und posteriore Nichtexistenz nicht charakterisiren] [2]). Darum darf man Nichtexistenzen wegen ihrer Ununterschiedenheit nicht als die für die Entstehung der Produkte bestimmenden Faktoren betrachten.

[Der Verfasser] giebt den Beweis für die Beschränktheit der materiellen Ursachen:

116. Weil nicht alles überall und immer möglich ist.

[Das ist] verständlich. Der Gedanke ist: ‚wenn keine Beschränktheit der materiellen Ursachen existirte, so würde alles überall und immer möglich sein.

Auch aus folgendem Grunde kann nichts entstehen, das nicht schon vorhanden war:

117. Weil [nur] dasjenige, welches dazu befähigt ist, hervorbringt, was möglich ist.

Der Begriff der materiellen Ursache bedeutet nur den Besitz der Kraft Produkt zu werden, da sich eine andere Erklärung kaum geben lässt und dies die einfachste [und natürlichste] Auffassung ist. Jene Kraft ist nun nichts anderes als der zukünftige Zustand des Produktes, und weil darum [nur] dasjenige, welches dazu befähigt ist, hervorbringt, was möglich ist, kann nichts entstehen, das nicht schon vorhanden war. Das ist der Sinn.

---

1) Um im Beispiel zu bleiben: weil man, wenn der Thonklumpen sich den Blicken als der für die Entstehung des Topfes bestimmende Faktor darbietet, nicht die priore Nichtexistenz des Topfes zur Erklärung nöthig hat.

2) Vgl. im Commentar zu I. 113, Z. 7—9 der Ausgabe.

Auch aus folgendem Grunde:

118. Und weil [das Produkt] mit der Ursache eins ist.

Es ist ferner in der Schrift gelehrt, dass vor seiner Entstehung das Produkt mit der Ursache identisch ist; auch daraus folgt die [ewige] Realität der Produkte, mithin die Thatsache, dass nichts entstehen kann, das nicht schon vorhanden war. Das ist der Sinn. Denn wenn das Produkt [vor der Entstehung] nicht existirte, würde sich die unstatthafte Ansicht von der Identität des realen und unrealen ergeben.

An Schriftstellen dafür, dass die Produkte vor ihrer Entstehung mit den Ursachen identisch sind, wären u. a. die folgenden zu nennen: „[Alles] dieses war damals ununterschieden“ [Bṛh. 1. 4. 7], „Seiend nur, o Lieber, war dieses im Anfang“ [Chând. 6. 2. 1], „Nur Finsterniss war dieses im Anfang“[1]) [cf. Maitr. 5. 2], „Nur Wasser war dieses im Anfang“ [Bṛh. 5. 5. 1].

[Der Verfasser] erwägt einen Einwand:

119. Wenn man einwirft: „Dem seienden wird kein Sein zu Theil“, —

„Wenn demnach das Produkt ewig ist, so kann doch dem als seiend anzusehenden Produkt kein Sein, d. h. kein Entstehen zu Theil werden, da man den Ausdruck ‚Entstehen‘ doch nur dann gebraucht, wenn etwas [bis dahin] nicht existirendes in die Existenz tritt“. Wenn [dies eingeworfen wird] —; das ist der Sinn.

[Diesen Einwand] widerlegt [der Verfasser]:

120. Nein! Der Gebrauch und Nichtgebrauch dieses Ausdrucks wird durch die Manifestation veranlasst.

Der Gebrauch und Nichtgebrauch des Ausdrucks ‚Entstehen des Produkts‘ wird durch die Manifestation des Produkts bedingt: in Folge der Manifestation gebraucht man das Wort ‚Entstehen‘; wenn keine Manifestation vorliegt, gebraucht man es nicht; [es hängt] aber [dieser Sprachgebrauch] nicht davon [ab], dass ein [bis dahin] nicht existirendes in die Existenz tritt. Das ist der Sinn.

Die Manifestation ist nun nicht eine Vorstellung, sondern der gegenwärtige Zustand [des Produkts]. Ebenso erzeugt das Wirken der Ursachen [d. h. der causae efficientes, nicht etwas bis dahin

---

1) L. *tama eve 'dam agra âsa* oder *âsît* (cf. I. 36) anstatt *âtmai 've 'dam agra âsît*, mit der v. l. und dem MS. — Unter der Finsterniss versteht der Commentator die unentfaltete Urmaterie (*prakṛtir avyaktâtmikâ*, P.).

nicht-vorhandenes, sondern] lediglich eine Veränderung des Produkts, welche eben als der gegenwärtige [Zustand desselben] zu definiren ist. Auch lehrt die Erfahrung des täglichen Lebens, dass sich in Folge des Wirkens der Ursachen nur das schon vorhandene Produkt manifestirt, wie z. B. eine im Innern des Steines befindliche Bildsäule durch die Thätigkeit des Bildhauers nur zur Erscheinung gebracht wird, oder das in den Sesamkörnern befindliche Oel durch das Pressen und das in dem Getreide befindliche Korn durch das Dreschen. Das ist im [Yoga-]Vâsishṭha [mit folgenden Worten] ausgesagt:

„Wie die Linien[1]) der Wurfscheibe, der Lotusblume [und der ganzen Figur Vishṇu's] in schlafendem Zustande im Innern des Steines ruhen [um durch den Meissel des Künstlers zum Leben erweckt zu werden], so [ruht] das Weltganze in dem Geiste".

‚Durch Vermittlung der Urmaterie' ist gemeint.

„Zugegeben, dass das Entstehen auf irgend eine Weise von dem schon vor dem Entstehen vorhandenen gelte; wie kann aber das Zugrundegehen des anfanglos seienden erklärt werden?" Auf diese Frage erwidert [der Verfasser]:

121. Zugrundegehen ist Aufgehen in der Ursache.

Die Wurzel *lî* heisst ‚sich mit etwas verbinden', wie das Glossar [d. h. der Dhâtupâṭha] lehrt; darum bedeutet [das daraus abgeleitete Wort] *laya* [‚Aufgehen']: in feinem [d. h. nicht zur Erscheinung kommendem] Zustande mit den [materiellen] Ursachen eine untheilbare Einheit bilden. Eben dieses [Aufgehen] wird, soweit wir es ‚[Zustand der] Vergangenheit' heissen, ‚Zugrundegehen' genannt; das ist der Sinn. Man ergänze dabei: soweit wir aber das Aufgehen ‚[Zustand der] Zukunft' heissen, wird es ‚priore Nichtexistenz' genannt. Das einzelne Produkt aber, das [in seiner Ursache] aufgegangen ist, manifestirt sich nicht wieder; denn [die Annahme, dass es doch wieder in die Erscheinung trete], ist in dem [Yoga-]Lehrbuch des Patañjali [3. 15] u. a. dadurch widerlegt, dass es dann wiedererkannt werden müsse; und für uns ist ebenso, wie für unsere Gegner [die Naiyâyikas und Vaiçeshikas], der zukünftige Zustand, wofür jene ‚priore Nichtexistenz' sagen, die Ursache der Manifestation; [d. h. dadurch, dass ein Produkt einmal in die Erscheinung getreten, ist die Ursache dieses Vorganges, der zukünftige Zustand, resp. die priore Nichtexistenz dieses Produktes, für alle Zeiten aufgehoben; das nämliche Ding kann mithin nicht noch einmal in die Erscheinung treten]. „Was für ein Mittel giebt es denn aber, um den Satz zu beweisen, dass auch ein ver-

---

1) In Jîvânanda's Neudruck ist zwar dem Fehlerverzeichniss in Hall's Ausgabe zufolge °*rekhâḥ* geschrieben, jedoch in der folgenden Zeile *sthitâ* beibehalten. Da man dieses Prädikat aber nicht gut auf *jagad-âvalî* beziehen kann, ist *sthitâç* zu verbessern.

gangenes Ding noch existirt? Denn für die Realität des vergangenen liegen doch nicht ebenso Schriftstellen und sonstige [Beweismittel] deutlich vor, wie für die Realität des zukünftigen.“ [Auf diesen Einwand erwidern wir: So verhält es sich] mit nichten, da die Realität von beidem, dem zukünftigen und vergangenen, deshalb feststeht, weil sonst die Thatsache der sinnlichen Wahrnehmung des Yogin unerklärlich wäre, [welchem die Vergangenheit ebenso vor Augen liegt wie die Zukunft]; denn für jedwede Sinneswahrnehmung ist ein [wirkliches] Objekt die Veranlassung; andernfalls würde ja die Sache so liegen, dass auch die Existenz des gegenwärtigen sich nicht durch Sinneswahrnehmung constatiren liesse. Da deshalb die Wahrnehmungen allgemein giltige Beweiskraft haben, wenn kein Widerlegungsgrund vorhanden ist [1]), so folgt aus der Sinneswahrnehmung des Yogin, dass auch das vergangene noch existirt. Und die Beweise für die sinnliche Wahrnehmung des vergangenen und zukünftigen von Seiten der Yogins sind aus der Schrift, der Tradition, den Legenden u. s. w. [d. h. aus den Purâṇas] im Yogavârttika ausführlich beigebracht. Darum ist [der Gegenstand hier nur] andeutungsweise behandelt. Hiermit haben wir also die landläufigen Ausdrücke ‚Entstehen und Zugrundegehen der Produkte‘ durch die Begriffe der Manifestation und des Aufgehens [in der Ursache] erklärt.

[Jetzt wird ein neuer Einwand vorgebracht:] „Ist nun auch die Manifestation schon vor [ihrem Entstehen] vorhanden oder nicht? Im ersten [Fall] würde die Sache so liegen, dass auch schon vor dem Wirken der causa [efficiens] durch die Manifestation des Produktes ihr Produkt erzeugt wird, und das Wirken der Ursache wäre [mithin] überflüssig; im zweiten [Fall] würde eure Lehre von der [ewigen] Realität der Produkte hinsichtlich der Manifestation hinfällig sein, weil ihr ja die Manifestation einer [bis dahin] nicht vorhandenen Manifestation annehmt.“ Hierauf erwidern wir: [Dieser Einwand ist nicht berechtigt], weil bei unsrer Annahme, dass alle Produkte vor dem Wirken der causa [efficiens in gewissem Sinne] existiren und [in gewissem Sinne] nicht existiren [2]), für die [von euch] aufgestellte Alternative kein Raum ist. Denn [die erste Seite derselben widerlegen wir so:] da wie der Topf auch dessen Manifestation in gegenwärtigem Zustande vor [dem Wirken der Ursache] nicht existirt, ist das Wirken der Ursache erforderlich um diese Art der Nichtexistenz aufzuheben; und [gegen die zweite Seite eurer Alternative bemerken wir: da die Manifestation vor dem Wirken der Ursache] in zukünftigem Zustande [existirt], ist unsere Lehre von der [ewigen] Realität der Produkte nicht

1) Das ist ein Grundsatz der Pûrvamîmâṃsâ.

2) Der Fehler *sadâ sattvâ°* anstatt *sad-asattvâ°* ist trotz der Verbesserung im Fehlerverzeichniss noch in Jîvânanda's Neudruck übergegangen. Zur Sache vgl. V. 56.

hinfällig. Wenn [der Opponent dann weiter einwendet]: „Gleichzeitige Existenz und Nichtexistenz widersprechen sich aber doch", [so ist auch das im vorliegenden Falle kein Widerlegungsgrund], weil wir [nur] von den verschiedenen Arten [der Existenz] sprechen, [und die Existenz im zukünftigen Zustande sich mit der Nichtexistenz im gegenwärtigen Zustande nicht widerspricht]. „Trotzdem aber dürft ihr, da ihr [unsere] ‚priore Nichtexistenz' nicht anerkennt, schwerlich [irgend] ein Nichtsein der Produkte vor [dem Wirken der Ursachen] annehmen." [Auch darauf antworten wir:] Nicht so! denn [bei uns] gilt immer nur ein Zustand als die Nichtexistenz eines [oder der beiden] andern [1]).

„Nun müsst ihr aber doch, um eure Lehre von der [ewigen] Realität der Produkte zu retten, auch eine Manifestation der Manifestation annehmen, [da eurer Meinung nach auch die Manifestation etwas reales ist, also nur durch eine Manifestation in den gegenwärtigen Zustand treten kann]; und damit ist doch ein regressus in infinitum gegeben". Diesem Bedenken gegenüber bemerkt [der Verfasser]:

122. [Es besteht] ein ununterbrochenes Aufeinanderfolgen, wie im Falle des Samens und des Sprosses.

Man hat sich ein ununterbrochenes, d. h. in Form einer ununterbrochenen Kette existirendes, Fortlaufen der Manifestation zu denken, da ein solcher [2]) [regressus in infinitum] ebenso wie der im Falle des Samens und des Sprosses vorliegende beglaubigt ist und mithin keinen [logischen] Fehler bedeutet. Das ist der Sinn. Folgende Verschiedenheit von dem [zwischen] Samen und Spross [obwaltenden Verhältniss] besteht jedoch hier: in dem Falle des Samens und des Sprosses äussert sich der regressus in infinitum in einer successiven Reihenfolge, bei der Manifestation hingegen in einer momentanen. [3]) Das Beglaubigtsein aber ist [in beiden Fällen] das gleiche. Auch von dem göttlichen Vyâsa, der in dem Commentar zu dem [Yoga-]Lehrbuch des Patañjali [4. 12] sagt, dass alle Produkte dem Wesen nach ewig, den Zuständen nach vergänglich seien, ist der hier in Frage kommende regressus in infinitum als beglaubigt anerkannt.

In unserem Sûtra (*atra*) ist das Beispiel von dem Samen und dem Spross nach volksthümlicher Anschauungsweise angeführt; in Wirklichkeit aber ist hier gemeint: ‚wie in dem Falle der Geburt und des Handelns [d. h. wie das Geborenwerden zum Han-

---

1) Demnach ist auch der hier constatirte *parasparâbhâva* etwas ganz anderes, als der *anyo'nyâbhâva* der Naiyâyikas.

2) Ergänze *anavasthâyâḥ* zu *asyâḥ* aus der Einleitung zu unserem Sûtra.

3) *yathâ senâ-vanâdînâm*, P., ‚wie eine solche gleichzeitige Reihenfolge bei Heeren, Wäldern u. s. w. vorliegt'.

deln führt und das Handeln zur Wiedergeburt] oder dgl.' [1]) Dadurch wird [jedoch], wenn auch die Continuität von Samen und Spross in der Urschöpfung ihre Grenze findet, also keinen [wirklichen] regressus in infinitum darstellt, dieser nicht [für den im Sûtra ins Auge gefassten Fall der Manifestation] aufgehoben. In der Urschöpfung nämlich entsteht der Same ohne den Baum durch den Willen des höchsten Wesens aus dessen Leibe oder [aus Dingen, die demselben entsprossen sind]. Das ist aus der Schrift und Tradition bekannt, wie z. B. aus folgendem Satze des Vishṇupurâṇa [2. 7. 32]:

„Denn wie der Baum sammt Wurzeln, Stamm, Aesten u. s. w. aus dem Ursamen hervorgeht, und aus ihm die anderen Samen [2]) . . . ."

In der That aber liegt nicht einmal ein regressus in infinitum vor. Das lehrt [der Verfasser] mit folgenden Worten:

123. [Jedenfalls haftet an unsrer Theorie] ebenso wenig ein Fehler, wie an der von der Entstehung.

Wie die Entstehung der Entstehung des Topfes der Einfachheit halber nur als das Wesen [der Entstehung] von den Vaiçeshikas und [den Naiyâyikas], welche das Entstehen von etwas [bis dahin] nicht vorhandenem annehmen, gedeutet wird, ebenso wird von uns auch die Manifestation der Manifestation des Topfes der Einfachheit halber nur für das Wesen [der Manifestation] erklärt. Deshalb kann man [unsrer Theorie von] der Manifestation ebenso wenig wie [derjenigen von] der Entstehung den Fehler des regressus in infinitum zum Vorwurf machen. Das ist der Sinn. Wenn [man uns nun einwendet:] „Da ihr demnach keine Manifestation der Manifestation gelten lasst, so wird [doch für euch] die Existenz derselben vor dem Wirken der Ursache unannehmbar, mithin [eure] Theorie von der [ewigen] Realität der Produkte hinfällig", so erwidern wir]: Nein! denn über diesen Punkt ist [unsere] Ansicht, dass die Theorie von der [ewigen] Realität der Produkte eben nur die Manifestation von etwas [allzeit] vorhandenem aussagt. Und wenn es auch keine Manifestation der Manifestation giebt, diese also vor [dem Wirken der Ursache] nicht existirt, so folgt daraus nicht die Aufhebung [unsrer] Theorie von der [ewigen] Existenz der Produkte. Wenn [darauf eingewendet wird:] „Wie könnt ihr dabei, da ihr doch die Nichtexistenz des ‚grossen' [Princips, d. h. des Urtheilsorgans] und der folgenden [Produkte] vor [dem Entstehen] annehmt, [für diese] einen Zustand, den ihr Manifestation nennt, constatiren?" [so entgegnen wir:

---

1) Mit *âdi* sind hier solche Fälle eines wirklichen regressus in infinitum angedeutet wie *sarga-pralayavat* oder *avidyâ-prakṛti-saṃyogavat* ‚wie aus dem Nichtwissen die Verbindung [der Seele] mit der Materie hervorgeht und aus dieser Verbindung das Nichtwissen'.

2) In der Ausgabe des Vishṇupurâṇa beginnt der Vers *yathâ ca* . . . .

Diese Bemerkung ist] nicht [berechtigt]; denn aus solchen Schriftstellen wie „[Alles] dieses war damals ununterschieden" [Bṛh. 1. 4. 7] folgt, dass die [zu Anfang] in unentfaltetem Zustand existirenden Produkte sich manifestiren. Wenn [der opponirende Naiyâyika weiter einwirft:] „Trotzdem müsst ihr eine priore und [eine posteriore] Nichtexistenz der Manifestation concediren", [so sagen wir wiederum:] Nein! denn [bei uns] gelten, wie [zum Schluss des Commentars zu I. 121] gesagt wurde, die drei Zustände der Zukunft u. s. w. als gegenseitige Nichtexistenzen; und nur bei dem Aufhören einer s o l c h e n Nichtexistenz [die den positiven Charakter des zukünftigen Zustandes trägt] ist ein erfolgreiches Wirken der Ursachen möglich u. s. w.[1]) Darin allein unterscheiden sich also die Bekenner der [ewigen] Realität der Produkte von den Leugnern derselben, dass die von diesen aufgestellten Nichtexistenzen, die priore und posteriore, von den ersteren für die positiven Zustände der Zukunft und der Vergangenheit des Produkts erklärt werden; und dass der Zustand der Manifestation, ‚Gegenwärtigkeit' genannt, [im Gegensatz zu den Leugnern der ewigen Realität, von den Bekennern derselben] für etwas von dem Topfe [selbst] verschiedenes gehalten wird, weil man empfindet, dass Töpfe und dgl. d r e i Zustände haben. Alles andere aber ist [den Vertretern dieser beiden sich widersprechenden Theorien] gemeinsam; darum bieten wir zu weiteren Einwänden keinen Anlass. Hiermit wäre [dieser Gegenstand] andeutungsweise behandelt.

In dem Sûtra [I. 110] „Weil man sie aus dem Anschaun ihrer Produkte erkennt" ist gelehrt, dass die Wurzelursache aus den Produkten zu erschliessen ist. Mit Bezug darauf sagt [der Verfasser jetzt] — um festzustellen, wie weit der Begriff des Produkts reicht — welche Eigenschaften allen Produkten gemeinsam sind:

124. Das aufgehende ist veranlasst, unbeständig, nicht-allgegenwärtig, von [beschränkter] Wirksamkeit, in der Vielheit existirend, auf etwas beruhend.

Liṅga ‚das aufgehende' bezeichnet hier die Gesammtheit der Produkte, [entweder] weil es [in der Bedeutung ‚Merkmal' stehend] ein Mittel zur Erschliessung der Ursache darstellt oder wegen des Aufgehens [in der Ursache] (*laya-gamanâd*); nicht ist aber hier [mit dem Worte *liṅga*] das ‚grosse' Princip allein gemeint, da die [im Sûtra aufgezählten Eigenschaften des] Veranlasstseins u. s. w. sämmtlichen Produkten gemeinsam sind. Auch in Kârikâ [10]:

> „Veranlasst, unbeständig, nicht-allgegenwärtig, von [beschränkter] Wirksamkeit, in der Vielheit existirend, auf etwas beruhend, aufgehend, aus Theilen bestehend, von einem andern abhängig ist das entfaltete; das Gegentheil [von allem diesem] ist das unentfaltete."

---

1) *âdi* bedeutet *svârthakriyâ-janakatvaṃ kâryasya* „nur dann kann das Produkt ein seinem Zwecke entsprechendes werden."

ist dieses unter dem Namen des entfalteten [1]) [zusammengefasste], d. h. alles producirte, ‚aufgehend' genannt. Demnach ist der Sinn des Ausspruches: dieses [in der Ursache] aufgehende besitzt die Eigenschaften des Veranlasstseins u. s. w. Dabei bedeutet ‚Veranlasstsein': eine Ursache haben, ‚Unbeständigkeit': Vergänglichkeit, ‚Nicht-Allgegenwart': das Gegentheil von der vorher gelehrten Allgegenwart der Urmaterie; ‚[beschränkte] Wirksamkeit': das Ausüben eines bestimmten Geschäftes, d. h. z. B. das [Hervorbringen des] Beschlusses [von Seiten des Urtheilsorgans]. Die Urmaterie aber übt, da sie jegliches Wirken in sich vereinigt und so die Ursache [von allem] ist, nicht allein ein einzelnes Geschäft aus. Auch kann man nicht [unsere ‚beschränkte] Wirksamkeit' einfach als Thätigkeit [im Allgemeinen] bezeichnen; denn da wir aus der Schrift lernen, dass die Schöpfung aus einer Erschütterung der Urmaterie [d. h. aus einer Störung ihres Gleichgewichts] hervorgegangen ist, müsste [diese] ‚Wirksamkeit' auch von der Urmaterie gelten, falls hier [unter dem Worte ‚wirksam'] der Besitz einer Thätigkeit zu verstehen wäre [2]). ‚In der Vielheit existiren' bedeutet: entsprechend der Verschiedenheit der Schöpfungen verschieden sein [3]), also: nicht zwei Schöpfungen gemeinsam angehören; [der Ausdruck bezieht sich] aber nicht [auf] die individuelle Verschiedenheit innerhalb ein und derselben Klasse, weil dann zu viel, d. h. auch die Urmaterie, einbegriffen wäre; denn auch die Urmaterie besteht aus verschiedenen einzelnen Formen, Sattva u. s. w., wie sich das aus dem Sûtra weiter unten [VI. 39] ergiebt: „Sattva u. s. w. sind nicht Qualitäten von ihr, weil sie dieselbe bilden." ‚Auf etwas beruhen' bedeutet endlich: auf seinen Bestandtheilen [beruhen].

Da nun das Veranlasstsein und die übrigen [in Sûtra 124 genannten Eigenschaften als charakteristische Merkmale des Produkts nur dann] feststehen, wenn Produkt und Ursache [zwei] verschiedene Dinge sind, führt [der Verfasser] die Beweismittel an, durch welche sich das Produkt als etwas von der Ursache unterschiedenes feststellen lässt:

125. Dasselbe ergiebt sich [entweder] unmittelbar, oder aus der Identität mit seinen Eigenschaften, seinem Gesammtbegriff u. s. w., oder aus dem Worte ‚Grundursache' [4]).

---

1) L. *apy etad eva* mit der v. l.

2) *karmavattayâ* = *yadi sûtrastha-sakriya-padena karmavattvam gṛhyeta*, P.

3) *yathâ 'tîtâyâm sṛshṭâv anyad eva mahad-âdi, asyâm sṛshṭau câ 'nyad eva*, P.

4) Vgl. die entschieden bessere Deutung, welche Aniruddha von diesem Sûtra giebt.

Dasselbe ergiebt sich, d. h. das Produkt, welches [in dem vorigen Sûtra] ‚das aufgehende‘ genannt ist, ergiebt sich in seiner Verschiedenheit von der Ursache zuweilen ‚unmittelbar‘ d. h. einfach mühelos aus der sinnlichen Wahrnehmung; wie [sich] z. B. das Tuch [in seiner Verschiedenheit] von den Fäden [ergiebt] wegen der Eigenschaft der Dicke u. s. w. [d. h. wegen der Thatsache, dass man das Tuch umnehmen kann, aber nicht die Fäden].

Zuweilen ‚aus der Identität mit seinen Eigenschaften, seinem Gesammtbegriff u. s. w.‘, d. h. [zuweilen] findet dies statt durch eine Schlussfolgerung, für welche das beweisende Element [1]) der Umstand ist, dass [das Produkt] nichts anderes ist als seine Eigenschaften, sein Gesammtbegriff u. s. w. [d. h. seine Bewegung etc.]; wie sich z. B. das ‚grosse‘ Princip [als etwas von seiner Ursache verschiedenes darstellt] durch die qualitative Verschiedenheit von der Ursache, d. h. dadurch, dass es nichts anderes ist als seine Qualitäten, Beschluss u. s. w. [2]); und wie [unter den groben Elementen] z. B. die Erde [sich als etwas von ihrer Ursache verschiedenes darstellt] durch die qualitative Verschiedenheit von dem [zu Grunde liegenden] feinen Element, d. h. dadurch, dass sie nichts anderes ist als der Gesammtbegriff der Allerde [als Erde im Allgemeinen] u. s. w. [3]). Zuweilen aber [auch] durch die qualitative Verschiedenheit [von der Ursache], welche mit dem Ausdruck ‚u. s. w.‘ [im Sûtra] gemeint ist, nämlich durch die Wesenseinheit [des Produktes] mit seiner Bewegung u. s. w. [d. h. mit seiner Ausdehnung, seiner Farbe u. dgl.] [4]); wie ein bewegliches Ganzes [sich] als verschieden von seinen an ihrer Stelle verharrenden Theilen [erschliessen lässt] [5]).

Endlich ergiebt sich auch das Produkt als verschieden von seiner Ursache ‚aus dem Worte „Grundursache“‘, d. h. daraus, dass die Schrift von einer solchen spricht; denn Grundursache (*pradhâna*) wird dasjenige genannt, worauf die Gesammtheit der Produkte gegründet ist (*pradhîyate*). Und eine solche [Grundursache] ist nicht möglich, ohne dass zwischen Produkt und Ursache [in

---

1) *liṅgena* steht nicht coordinirt mit *anumânena*, sondern man denke: *liṅgenâ 'numânam, anumânena siddhiḥ*.

2) Dieses *âdi* bedeutet erstens, allein auf *mahat* bezogen: *prakṛti-janyatvam*, *ahaṃkâra-janakatvam*, *vyaktatvam*, *dharmâdharma-saṃyuktatvam;* zweitens, da es auch mit dem *âdi* in *mahad-âdînâm* correspondirt: die Eigenschaften des *ahaṃkâra*, des *manas* und der *tanmâtra*.

3) Dieses *âdi* bedeutet erstens, allein auf *pṛthivî* bezogen: *sarva-bhûtâdhâratvam*, *gandhavattvam*, *kaṭhina-sparçavattvam* (der Begriff des sich hart anfühlenden); zweitens, da es auch mit dem *âdi* in *pṛthivy-âdînâṃ* correspondirt: die Gesammtbegriffe der übrigen Elemente.

4) Denke: *karmâdy-âtmakatâ-rûpeṇa kâraṇa-vaidharmyeṇa*.

5) D. h. wenn man einen compakten Gegenstand in Bewegung setzt, so bewegt sich das Ganze, die einzelnen Theile aber ruhen unbeweglich in demselben. Die Theorie der Naiyâyikas, dass kein Unterschied zwischen dem Ganzen und seinen Theilen bestehe, wird eingehender von Aniruddha zu I. 42 widerlegt.

gewissem Sinne] Verschiedenheit und [in gewissem Sinne] Identität besteht; denn bei einer absoluten Identität [beider] könnte sie (*svasya*) nicht die Grundlage [alles Hervorgebrachten] sein. Das ist der Sinn [1]).

In den beiden [letzten] Sûtras ist die Definition der Produkte in der Form [einer Aufzählung] ihrer gemeinsamen Eigenschaften und der Beweis dafür geliefert, dass die Produkte von ihren Ursachen verschieden sind. Jetzt lehrt [der Verfasser] nun auch, — damit man durch Schlussfolgerung erkenne, in welcher Weise die [erste] Ursache mit den Produkten gleichartig ist, — welche Eigenschaften den Produkten und dieser Ursache gemeinsam sind:

126. Beide bestehen aus den drei Constituenten, sind ungeistig u. s. w.

Beide, die Produkte und die Ursache, sind sich darin gleichartig, dass sie aus den drei Constituenten bestehen u. s. w. Das ist der Sinn. Die unter der Bezeichnung ‚u. s. w.' zu verstehenden [Eigenschaften] sind in Kârikâ [11] genannt:

> „Das entfaltete sowohl als die Urmaterie besteht aus den drei Constituenten, ist nicht-isolirt, Objekt, gemeinsam, ungeistig, schöpferisch. Die Seele ist das Gegentheil hiervon und [im übrigen] so [wie die Urmaterie in der vorigen Kârikâ beschrieben wurde]."

‚Aus den drei Constituenten bestehend' heisst dasjenige, in welchem die drei Constituenten, d. h. die Substanzen Sattva u. s. w., vorhanden sind. In einem Theil desselben (*tatra*), nämlich in dem ‚grossen' Princip und in [allen] übrigen [Produkten], ruht Sattva u. s. w. in der Form der Ursache, aber in [dem andern Theil,] der Urmaterie [nämlich], ruht Sattva u. s. w. in der Form der Vereinigung dreier constituirender Bestandtheile, geradeso wie die Bäume sich in dem Walde befinden [welchen sie bilden]; so ist [dieser Ausdruck] zu verstehen. Oder man kann auch erklären: Das Wesen der drei Constituenten kommt den Produkten und der Ursache zu, weil mit dem Worte Sattva und den beiden andern [Rajas und Tamas] auch Freude, Schmerz und Bewusstlosigkeit bezeichnet werden. [Liest man in der Kârikâ] *aviveki-vishayaḥ* [als ein Wort, so] bedeutet [dasselbe] ‚nur von den Nichtwissenden wahrgenommen, resp. empfunden'; trennt man aber diese [beiden Worte] in *aviveki* und *vishayaḥ* [wie in der Uebersetzung der Kârikâ geschehen ist], so bedeutet ‚Nicht-Isolirtheit': Wirken in der Verbindung [2]), und „Objektsein': empfunden [und wahrgenommen] werden. ‚Gemeinsam' heisst: allen Seelen in gleicher Weise angehörig, d. i. trotz der Verschiedenheit der Seelen [selbst] nicht-

---

1) Hier schliesst der Commentar; in der Ausgabe ist irrthümlich noch der erste Satz der Einleitung zu Sûtra 126 dazu gerechnet.

2) *saṃbhûya kâritvam* ist also dasselbe wie *saṃhatya kâritvam* oben im Text S. 58, Z. 3 v. u. und sonst.

verschieden; ,schöpferisch' bedeutet: sich verändernd; ,das entfaltete' sind die Produkte; die ,Urmaterie' (*pradhâna*) ist die Ursache, [von welcher wir sprechen]. Das ist der Sinn [dieser Strophe].

Ferner ist in Kârikâ [10] dargelegt, in welcher Weise die Produkte und die Ursache qualitativ von einander verschieden sind:

> „Veranlasst, unbeständig, nicht-allgegenwärtig, von [beschränkter] Wirksamkeit, in der Vielheit existirend, auf etwas beruhend, aufgehend, aus Theilen bestehend, von einem andern abhängig ist das entfaltete; das Gegentheil [von allem diesem] ist das unentfaltete."

Hier bedeutet die Einheit [der Urmaterie, d. h. das Gegentheil zu dem ,Existiren in der Vielheit']: auch in den verschiedenen Schöpfungen nicht verschieden sein. Darum wird [diese] Einheit nicht in Frage gestellt, wenn auch die Urmaterie aus verschiedenen einzelnen Formen besteht [1]). Die Vielheit der einzelnen Formen der Urmaterie [d. h. die Vielheit der einzelnen Sattva, Rajas und Tamas] aber steht deshalb fest, weil in dem Vishṇupurâṇa [2. 7. 25 b + 26 a] von einer Unzählbarkeit [derselben] gesprochen wird:

> „Und den ,grossen' [das Urtheilsorgan] in sich bergend, besteht die Urmaterie [ewig]; für sie, die endlose, giebt es kein Ende und auch keine Zählung."

[Der Verfasser] lehrt nun, damit man die [von uns] ,Urmaterie' genannten Constituenten, welche die Ursache der Welt sind, von einander unterscheiden lerne, auch die weiterhin zwischen diesen bestehende qualitative Verschiedenheit. [Er thut dies] ferner [zu dem Zwecke] um zu erklären, warum [die Urmaterie] die Ursache der mannigfach gestalteten Welt ist; denn aus einer einartigen Ursache können nicht mannigfaltige Produkte hervorgehen.

127. Die Constituenten unterscheiden sich qualitativ von einander u. a. durch Wohlbehagen, Unbehagen und Bestürzung.

Die Constituenten, d. h. die drei Substanzen Sattva u. s. w., unterscheiden sich qualitativ von einander durch Freude, Schmerz u. s. f.; denn man beobachtet diese [Unterschiedsmerkmale] an den Produkten. Das ist der Sinn. Freude und ähnliches ist, wie wir schon oben [im Commentar zu I. 65] gesagt haben, ebenso wie Farbe und dgl. eine Eigenschaft des Topfes und anderer Dinge, weil das [mit Freude u. s. w. behaftete] Innenorgan die materielle Ursache [sämmtlicher] anderer Produkte ist. Die in dem Sûtra (*atra*) mit dem Ausdruck ,u. a.' gemeinten [Eigenschaften] sind von dem [alten] Lehrer Pañcaçikha aufgezählt: „Wie das Sattva

---

1) Vgl. oben im Text S. 86, Z. 12—14.

fürwahr in unendlich vielen Arten sich äussert, d. h. in Heiterkeit, Leichtigkeit, Zuneigung, Wohlbehagen, Geduld, Zufriedenheit u. s. w., kurz aus Freude besteht, ebenso äussert sich auch das Rajas in verschiedenen Arten, wie in Kummer u. s. w., kurz, es besteht aus Schmerz; desgleichen äussert sich auch das Tamas in verschiedenen Arten, wie in Schlaf u. s. w., kurz, es besteht aus Bewusstlosigkeit."

Daraus, dass in unserem Sûtra Wohlbehagen und andere [Zustände] als Eigenschaften der Constituenten angeführt sind, und dass im folgenden Sûtra Leichtigkeit und anderes [von ihnen] ausgesagt werden wird, folgt, dass Sattva und die beiden [andern Constituenten] Substanzen sind. Wenn aber die Constituenten mit Freude u. s. w. [d. h. mit ihren Eigenschaften] identificirt werden, so erklärt sich das einfach aus der Untrennbarkeit der Eigenschaft und des Trägers der Eigenschaft, ebenso wie wenn man den inneren Sinn mit dem Wunsche identificirt; die Constituenten, Sattva u. s. w., sind jedoch [1]) nicht, wie die Vaiçeshikas lehren, einfach Freude u. s. w. Ferner bilden die drei [Substanzen] Sattva u. s. w. jede für sich [2]) wegen der Verschiedenheit ihrer Einzelformen eine unendliche Vielheit; denn sonst müssten sie von unbegrenzter Ausdehnung sein, und dann wäre unsere Lehre, dass die Mannigfaltigkeit der Produkte aus dem mannigfaltigen Ergebniss des Kampfes der Constituenten hervorgeht, unbegründet, weil [in dem Falle] die für den Begriff des Kampfes erforderliche Einzelverschiedenheit nicht vorhanden sein würde.

Wenn jede der Constituenten, Sattva u. s. w., einfach eine [geschlossene] Einheit bildete, so könnte von einem Zu- und Abnehmen [derselben] oder von dgl. [d. h. von dem Siege der einen und dem Unterliegen der andern] keine Rede sein [3]), und ebensowenig wäre dann, da bei der Begrenztheit [der Constituenten] auch die durch ihre Vereinigung gebildete Urmaterie begrenzt sein müsste, die in der Schrift und Tradition vorliegende Lehre berechtigt, dass gleichzeitig zahllose Welten und [innerhalb dieser Welten zahllose verschiedenartige Dinge aus der Urmaterie hervorgehen]. Deshalb lehrt [der Verfasser jetzt] — um die Dreizahl der Constituenten trotz der Zahllosigkeit [ihrer einzelnen Bestandtheile] zu beweisen und zum Zwecke der unterscheidenden Erkenntniss sowie [des Kultus] — durch welche Eigenschaften sich diese [Constituenten] als gleich- und verschiedenartig erweisen:

128. Auf den Eigenschaften leicht u. s. w. beruht die Gleich- und Verschiedenartigkeit der Constituenten.

---

1) L. *na tu* mit der v. l. und dem MS.
2) L. *sattvâdi-trayam api pratyekam* mit der v. l.
3) L. besser *nopapadyeta* mit dem MS.

Der Sinn ist folgender. Mit den Worten ‚leicht u. s. w.' ist eine Angabe gemacht, bei der es [nicht auf die conkreten Dinge, sondern] auf die abstrakten Begriffe [Leichtigkeit u. s. w.] ankommt. Auf den Eigenschaften der Leichtigkeit u. s. w. beruht die Gleichartigkeit aller Einzelformen des Sattva und die Verschiedenartigkeit derselben vom Rajas und Tamas. Dementsprechend ist die Einheit der Einzelformen des Sattva durch die Zugehörigkeit zu ein und derselben Gattung zu erklären, wie die der einzelnen Stücke Erde durch den [allgemeinen] Begriff der Erde; ferner das Zu- und Abnehmen oder dgl. durch die Unterstützung von Seiten gleichartiger [Wesenheiten], resp. [durch deren Entweichen]. Das ist [unsere] Meinung. — In derselben Weise beruht die Gleichartigkeit aller Einzelformen des Rajas und die Verschiedenartigkeit derselben vom Sattva und Tamas auf den Eigenschaften der Unstätheit u. s. w. Im übrigen [gilt vom Rajas] dasselbe wie eben [vom Sattva]. — In derselben Weise beruht die Gleichartigkeit aller Einzelformen des Tamas und die Verschiedenartigkeit derselben vom Sattva und Rajas auf den Eigenschaften der Schwere u. s. w. Im übrigen [gilt vom Tamas] dasselbe wie eben [vom Sattva]. — Da die Verschiedenartigkeit [der Constituenten] schon oben [in Sûtra 127] gelehrt wurde, ist die Wiedererwähnung derselben hier nur gelegentlich hereingekommen.[1]) Die Lesart *vaidharmyaṃ vâ*[2]) ‚o d e r Verschiedenartigkeit' in unserem Sûtra ist einfach fehlerhaft.

Hier ist [nun auch] im Sûtra die [von uns schon im Commentar zum vorangehenden Sûtra gelehrte] individuelle Vielheit festgestellt, welche im Bereiche einer jeden dieser Substanzen, Sattva u. s. w., besteht, so lange sich dieselben im Zustande der U r s a c h e befinden; denn sonst hätte es keinen Sinn, dass Leichtigkeit u. s. w. die Gleichartigkeit darstellen soll, da nur eine Eigenschaft, welche [mehreren] gleichen [Dingen] angehört, Gleichartigkeit ist. Und man darf nicht erklären, dass die auf Leichtigkeit u. s. w. beruhende Gleichartigkeit existire wegen der Vielheit der Sattva u. s. w. i n d e r P r o d u k t f o r m; denn da auch Töpfe und dergleichen [Objekte] aus den d r e i Constituenten bestehen, also Sattva u. s. w. in der Produktform darstellen, [aber doch keine Leichtigkeit aufweisen, ebensowenig wie die aus den drei Constituenten bestehende züngelnde Flammenspitze die Merkmale des Tamas, Schwere u. s. w., zeigt], so wäre es unpassend zu sagen, dass Leichtigkeit u. s. w. die Gleichartigkeit der Sattva u. s. w. ausmache. Deshalb ist hier nur von der Gleich- und [Verschieden]-artigkeit der Constituenten im Zustande der U r s a c h e die Rede.

1) *saṃpâtâyâtam* = *prasaṅga-pariprâptam*, P. Vgl. die Parallelstellen in Aniruddha's Commentar zu I. 12 und II. 12.

2) Das sinnlosé *vaidharmyaṃ ceti* in Hall's Ausgabe und in dem MS. ist in *vaidharmyaṃ veti* zu verbessern; Vijñâna muss diese Variante in einigen Handschriften vorgefunden haben.

Die Leichtigkeit und die andern [Eigenschaften] des Sattva u. s. w. sind auch in Kârikâ [13] genannt:

„Sattva gilt als leicht und erleuchtend, Rajas als erhaltend und unstät, Tamas als schwer und verhüllend. Sie wirken [zusammen] zu einem [bestimmten] Zwecke, wie die Lampe, [welche auch durch drei Bestandtheile, Oel, Docht und Feuer, gebildet wird]."

‚Zu einem [bestimmten] Zwecke' bedeutet: um der Seele [resp. des Menschen] Interesse willen.

Wendet man uns [darauf] ein: „Wenn nun demnach [eurer Ansicht zufolge] die Wurzelursache aus unzähligen begrenzten Einzeldingen besteht, welcher Unterschied liegt dann zwischen dieser Theorie und derjenigen der Vaiçeshikas vor, [nach der die Welt aus Atomen entstanden ist?", so erwidern wir: Der Unterschied], dass [nach unsrer Meinung] der Stoff in der Form der Ursache ohne Laut, Fühlbarkeit und die andern [Characteristica] ist, [welche an den entfalteten Elementen sinnlich wahrgenommen werden]; wie es z. B. im Vishṇupurâṇa [1. 2. 20 b, 21 a] heisst:

„Ohne Laut und Fühlbarkeit ist diese[1]) [Grundursache, die Urmaterie im Zustande des Gleichgewichts], frei von Farbe u. s. w. [d. h. von Geschmack und Geruch], aus drei Constituenten bestehend, der Mutterschoss der Welt, ohne ein uranfängliches Entstehen und ohne Ende."

Diesen Gegenstand haben wir ausführlich in unseren [Glossen] zum Lehrbuch des Patañjali [d. h. im Yogavârttika] behandelt.

„Wenn nun auch die Existenz des ‚grossen' und der nächstfolgenden [Principien] als solcher festgestellt ist, so giebt es doch, da ihre Entstehung sich nicht durch Sinneswahrnehmung constatiren lässt, keinen Beweis dafür, dass dieselben Produkte sind, so dass [auch von ihnen] die allgemeinen [in Sûtra 124 von euch aufgestellten] Eigenschaften [der Produkte], Veranlasstsein [u. s. w.], gelten müssten." Diesem Einwand gegenüber erklärt [der Verfasser]:

129. Wegen ihrer Verschiedenheit von den beiden [d. h. von Seele und Urmaterie] sind das ‚grosse' und die nächstfolgenden [Principien] Produkte, wie Töpfe und dgl.

Die den Gegenstand der Diskussion bildenden [Principien], von dem ‚grossen' an bis zu den fünf Elementen, sind weder Seele, weil sie empfunden [und wahrgenommen] werden, noch auch Urmaterie, weil sie vergänglich sind; denn sonst [d. h. wenn sie ewig wären] könnte es keine Erlösung geben. Deshalb sind sie

---

1) Verbessere *tu* in der Ausgabe in *tad;* so war der Vers schon richtig auf S. 48 des Textes gegeben. Vgl. übrigens meine Anmerkungen 3, 4 auf S. 76 dieser Uebersetzung.

von Urmaterie und Seele verschieden und wegen dieser Verschiedenheit Produkte, wie Töpfe und dgl. Das ist der Sinn.

„Da nun aber doch die [definitive] Erlösung sowie [die bei Lebzeiten eintretende] sich einfach durch das Verbrennen, resp. [das Unterdrücktwerden,] der Veränderungsfähigkeit [jener Dinge] erklären lässt, so steht doch auch die Vergänglichkeit derselben nicht fest." Diesem Einwand gegenüber nennt [der Verfasser in den folgenden drei Sûtras] weitere Gründe dafür, dass [das Urtheilsorgan und die nächstfolgenden Principien] Produkte sind:

130. Wegen der Begrenztheit.

Wegen der [räumlichen] Beschränktheit; das bedeutet: weil [diese Dinge] unter einen allgemeinen Begriff fallen, der dieselben in ihrer Eigenschaft als positive Gegenstücke zu einem örtlichen Nichtsein charakterisirt. Auf Grund dieser [Erklärung des Begriffes ‚Begrenztheit' darf man] auch in der Thatsache, dass [in gewissem Sinne] alle die einzelnen Formen der Constituenten begrenzt sind, keine Ausnahme von unserem [Gesetz sehen, dass alle begrenzten Dinge Produkte sind] [1]).

Ferner:

131. Wegen des Zuwachses.

Das Innenorgan und die übrigen [hier in Betracht kommenden] Wesenheiten [d. h. die Sinne] werden ja, wenn sie durch Fasten oder andere [Ursachen] geschwächt sind, durch Speise und sonstige Mittel, d. h. durch einen Zuwachs, durch etwas hinzutretendes, wieder gestärkt. Deshalb wird aus dem Zuwachs gefolgert, dass [diese Dinge] Produkte sind. Das ist der Sinn. Denn ein ewiges Ding besteht nicht aus Theilen, und deshalb ist bei ihm ein Zuwachs, d. h. ein Eingehen neuer Theile nicht möglich. Für den Zuwachs haben wir auch als Beleg eine Schriftstelle, an welcher von dem inneren Sinn die Rede ist: „So war dir, o Lieber, von sechzehn Theilen einer übrig geblieben; dieser flammte

1) Eine wirkliche Ausnahme würde die Begründung in Sûtra 130 hinfällig machen; nach der Meinung der Sâṃkhyas liegt jedoch die Sache folgendermassen. Alle die Einzelformen der Constituenten sind, obwohl keine Produkte, doch begrenzt, aber nicht begrenzt in demselben Sinne, in welchem es die Produkte sind und in welchem das Wort in diesem Zusammenhange zu verstehen ist. Sattva, Rajas und Tamas ‚fallen unter keinen allgemeinen Begriff, der ihre individuellen Formen als positive Gegenstücke zu einem örtlichen Nichtsein charakterisirt', d. h. es giebt lediglich keinen Punkt im Universum, an welchem nicht wenigstens ein Minimum von jeder dieser drei Substanzen vorhanden ist, während es bekanntlich zahllose Orte giebt, an denen ‚Töpfe oder dgl. Produkte' nicht sind. ‚Begrenzt' sind die drei Constituenten in so fern, als das g a n z e Sattva, Rajas oder Tamas sich nicht überall befindet.

auf, durch Speise genährt" [Chând. 6. 7. 6], und das Yogasûtra [4. 2]: „Der Uebergang in eine andere Existenzform entsteht durch eine Zuthat von Seiten der [materiellen] Ursachen."

Ferner:

132. Und endlich wegen ihrer Kraft.

Und wegen ihres Wirkens; das ist der Sinn. Gemeint ist, dass dasjenige, was Werkzeug der Seele ist, [damit auch als] Produkt [betrachtet werden muss], wie z. B. der Gesichtssinn. Die Urmaterie bietet der Seele nicht unmittelbar die Objekte dar, und deshalb ist die Urmaterie kein Werkzeug. Wenn demnach das ‚grosse' Princip, weil es ein Werkzeug ist, als Produkt feststeht, so sind auch die anderen Dinge [das Subjektivirungsorgan, der innere und die äusseren Sinne] erst recht Produkte.

Das Wort ‚endlich' (*iti*) hat den Zweck anzuzeigen, dass hier die Reihe der Gründe abgeschlossen ist.

Wenn nun unter diesen Dingen, an deren Spitze das ‚grosse' steht, irgend eines als nicht-producirt anerkannt wird, so ist dieses, aber nur dieses, entweder Urmaterie oder Seele; damit haben wir festgestellt, was wir feststellen wollten. Da es uns, nachdem die Existenz der Urmaterie und der Seele bewiesen ist, hier nur darauf ankommt, dass man die beiden Dinge als [von einander] verschieden, [die Urmaterie] als veränderlich und [die Seelen] als unveränderlich, erkenne, so erklärt [der Verfasser]:

133. Wo jene fehlt, liegt die Urmaterie oder die Seele vor.

Wo jene fehlt, d. h. wo die Producirtheit fehlt, da liegt, falls [der betreffende Gegenstand] [1]) veränderlich ist, die Urmaterie vor; falls er jedoch unveränderlich, [mithin] empfindend ist, liegt die Seele vor. Das ist der Sinn.

„Sollte nicht das ewige auch noch von [diesen] beiden verschieden sein?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

134. Wenn es etwas anderes wäre als diese zwei, so wäre es ein nichtseiendes.

Wenn das nicht-producirte von der Urmaterie und den Seelen verschieden wäre, so würde es ein nichtseiendes, einem Hasenhorn und ähnlichen [Undingen] vergleichbares sein, da es keinen Beweis [für seine Existenz] gäbe. Denn das nicht-producirte lässt

---

1) Ergänze *padârthaḥ* wegen des masc. *pariṇâmî*.

sich [nur] entweder als [materielle] Ursache [d. h. als Urmaterie] oder als Empfinder [d. h. als Seele] erschliessen, [aber] in keiner andern Eigenschaft. Das ist der Sinn.

Nachdem [der Verfasser] in dieser Weise von dem ‚grossen' und den nächstfolgenden [Principien] erwiesen, dass sie Produkte sind, nennt er jetzt noch einen besonderen [oben bei Sûtra 65] nicht zur Sprache gekommenen Grund für die Erschliessung der Urmaterie aus diesen [Produkten]:

135. Aus dem Produkt ist die Ursache zu erschliessen, weil sie mit demselben vereint ist.

Die [oben in Sûtra 65] gelehrte induktive Erschliessung der Ursache aus dem Produkt, d. h. aus dem ‚grossen' Princip u. s. w. als dem beweisenden Merkmal, ist vorzunehmen, um die [Vorstellung der] Unveränderlichkeit [der Ursache] auszuschliessen, ‚weil [die Ursache] mit jenem vereint ist', d. h. wegen des Vereintseins mit dem Produkt, — im Einklang mit solchen Schriftstellen wie: „Seiend nur, o Lieber, war dieses im Anfang“ [Chând. 6. 2. 1], „Nur Finsterniss war dieses im Anfang [cf. Maitr. 5. 2]. Diese [Schlussfolgerung] lautet folgendermassen:

1) Das ‚grosse' und die nächstfolgenden Principien haben zur materiellen Ursache etwas, dessen Existenz durch sie bedingt ist und welches aus den drei Constituenten besteht;

2) weil sie Produkte sind;

3) wie eine Bildsäule, die sich im Innern des Steines befindet, [den Stein] oder wie das Sesamöl [die Sesamkörner zur materiellen Ursache hat] u. s. w. Das ist der Sinn. Eine hierfür sprechende Argumentation ist schon oben [im Commentar zu Sûtra 65] angeführt.

[Der Verfasser] lehrt [jetzt] zum Zwecke der Unterscheidung, in welcher Weise diese Grundursache von dem Produkt verschiedengeartet ist:

136. Das unentfaltete [unterscheidet sich] von seinem aus den drei Constituenten bestehenden Erschliessungsmittel.

Im Vergleich zu dem manifestirten, aus den drei Constituenten bestehenden ‚grossen' Princip ist, [wenn dieses auch feiner ist als die weiteren aus ihm hervorgegangenen Produkte], doch die Wurzelursache unentfaltet, d. h. fein [1]); denn an dem ‚grossen' Princip nimmt man Eigenschaften wahr, wie Freude und dgl., an der Urmaterie aber auch nicht e i n e Eigenschaft, und darum ist sie, die

1) Setze eine Interpunktion hinter *sûkshmam*.

Grundursache, absolut unentfaltet [1]), das ‚grosse' Princip aber, mit ihr verglichen, entfaltet. Das ist der Sinn.

„Wenn [die Grundursache] von der höchsten Feinheit sein soll, leugnet man sie dann nicht besser ganz und gar?" [Als Antwort] auf diese Frage erinnert [der Verfasser] an das oben [in Sûtra 110—112] gesagte:

137. Weil ihre Existenz sich aus ihren Produkten ergiebt, ist sie nicht abzuleugnen.

Das ist verständlich.

Die Einzelheiten, welche bei der Erschliessung der Urmaterie zur Sprache kommen mussten, sind [jetzt] ausführlich erörtert; von hier an bis zum Ende des Buches sollen nun die Einzelheiten erwogen werden, welche bei der Erschliessung der Seele in Betracht kommen. Dabei stellt [der Verfasser] folgenden Punkt aufs Gerathewohl [2]) voran:

138. Da [die Existenz der Seele] an sich nicht bestritten wird, ist wie bei dem [Begriffe] Verdienst kein Beweis [nöthig].

Wo hinsichtlich [der Existenz] eines Dinges an sich kein Streit obwaltet, [sondern nur über die Art, wie dasselbe zu denken ist], da ist für dasselbe als solches (*svarûpataḥ*) kein Beweis erforderlich, [ebensowenig] wie für [den Begriff] Verdienst. Das ist der Sinn. Man verstehe das folgendermassen: Wie selbst für die [Existenz der] Urmaterie als solcher ein Beweis erforderlich ist, da [nicht nur über ihre Qualitäten, sondern] auch über das Ding [selbst] ein Streit besteht, so ist es nicht im Falle der Seele. Denn wenn das geistige [Princip] zu leugnen wäre, so müsste die Welt blind sein; und deshalb streiten selbst die Buddhisten nicht den Empfinder, das Ich-Ding als solches ab. ‚Wie bei dem [Begriffe] Verdienst'; d. h. das Verdienst als solches wird auch von den Buddhisten anerkannt, da sie annehmen, dass ein Verdienst in dem Betreten glühender Steine und in ähnlichen [Selbstquälereien] liegt. Deshalb sind in Bezug auf die Seele nur Schlussfolgerungen zu machen, welche ihre Verschiedenheit [von allem sonst], ihre Ewigkeit und dgl., [nicht aber ihre Existenz als solche] beweisen.

Auch in dem obigen Sûtra [66] „Die der Seele daraus, dass das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist" ist nur die Erschliessung ihrer Verschiedenheit [von allem übrigen] ge-

1) Tilge den Interpunktionsstrich hinter *iti* und setze ihn hinter *paramâvyaktam*.

2) *kamcana* = *anumâna-kramam apahâya*, P.

meint, nicht aber ist dort an die völlige Nichtwahrnehmbarkeit der Seele gedacht. Mit Bezug darauf [wird] nun ein Sûtra [vorangestellt], welches diese Verschiedenheit ausspricht:

139. Von dem Körper u. s. w. ist die Seele unterschieden.

Von [allen] den Dingen, die in den 24 Principien enthalten sind, vom Körper bis hinauf zur Urmaterie, ist die Seele, d. h. der Empfinder, unterschieden; das ist der Sinn. Empfinder bedeutet Seher.

Hierfür nennt [der Verfasser] die Gründe in den Sûtras [140—142]:

140. Weil das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist.

Weil alles zusammengesetzte von der Urmaterie an zum Zwecke eines andern da ist, wie Betten u. s. w. Daraus folgt, dass die Seele unzusammengesetzt, anders als die Körper und die sonstigen zusammengesetzten Dinge ist. Das ist der Sinn. Derselbe Grund ist [schon] erläutert bei Gelegenheit des [Sûtra 66] „Die der Seele daraus, dass das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist.“ Die Wiederanführung dieses schon angegebenen Grundes hat den Zweck, die Reihe der Gründe [an einer Stelle] zu vereinigen.

Ferner:

141. Weil sie das Gegentheil von dem ist, was aus den drei Constituenten besteht u. s. w.

Weil sie das Gegentheil von dem ist, dessen Wesen Freude, Schmerz oder Bewusstlosigkeit ist u. s. w.; das ist der Sinn. Die Eigenschaft, welche die Körper und [die Sinne, Innenorgane und Objekte] besitzen, dass nämlich Freude u. s. w. zu ihrem Wesen gehört, kann ja der Empfinder der Freude u. s. w. nicht theilen; denn wenn dieser Freude u. s. w. aus sich selbst heraus schöpfte, würde der [logische] Widerspruch vorliegen, dass ein und dasselbe Ding gleichzeitig Objekt und Subjekt wäre; d. h. Freude u. s. w. kann nur dann empfunden werden, wenn [neben dem Objekt] ein Subjekt vorhanden ist. Wenn [man uns darauf einwendet]: „So lasst doch von der Seele ihre in dem afficirten Innenorgan reflektirende Freude u. s. w. entgegengenommen werden wie etwas, das ihr selbst gehört, [wie z. B. ein Mensch sein Bild im Spiegel sieht?“, so erwidern wir]: Nein! denn wenn das so wäre, so würde, da wir doch dem Innenorgan Freude u. s. w. zuschreiben müssen [1]), eine überflüssige Complicirtheit in der Annahme liegen,

1) Tilge die Interpunktion hinter °*kalpanaucityât.*

dass eine in der Seele vorhandene Freude oder dergl. in dem Innenorgan reflektire. Solche Vorstellungen aber wie „Ich bin freudig, schmerzvoll, bewusstlos" beweisen nicht, dass Freude u. s. w. in der Seele hafte, da sie sich auch dadurch erklären lassen, dass [die Seele] die Herrin über die [Freude, den Schmerz, die Bewusstlosigkeit] ist, und dadurch, dass dem Innenorgan die Freude u. s. w. angehört. Denn in der landläufigen Vorstellung des Ich ist das Innenorgan ebenso nothwendig Objekt [wie in der philosophischen], weil die Fehler [des Innenorgans], d. h. die Disposition zum Irrthum sowie [der Irrthum selbst] ununterbrochen fortbestehen, und weil sein Reflektiren [in der Seele, ohne welches ein Irrthum keine bewusste Idee sein könnte,] sich nur gezwungen annehmen liesse, [wenn das Innenorgan nicht Objekt der Seele wäre].

Unter dem Ausdruck ‚u. s. w.' sind in diesem [Sûtra] die in Kârikâ [11] „Aus den drei Constituenten bestehend, nicht-isolirt, Objekt etc." genannten [Qualitäten], die Nicht-Isolirtheit u. s. w., zu verstehen; desgleichen die Eigenschaften der Körper und der übrigen [am Anfang dieses Commentars angeführten Dinge], Farbe u. s. w.

Ferner:

142. Und schliesslich, weil sie regiert.

Und weil [die Seele, oder — wie es hier heisst —] der Empfinder [wörtlich ‚der Geniesser'] der Regierer ist, besteht eine Verschiedenheit zwischen ihr und [allen] regierten Dingen bis hinauf zur Urmaterie. Das ist der Sinn. Denn Regieren ist eine Verbindung des Empfinders [mit dem empfundenen]; und diese [Verbindung] ist die Ursache der die Empfindung veranlassenden Veränderungen der Urmaterie und [ihrer Produkte], wie aus dem Sûtra weiter unten [V. 114] hervorgeht „Unter der Leitung des Geniessers findet die Bildung des Sitzes des Genusses statt." Und eine Verbindung kann nur da eintreten, wo eine Verschiedenheit besteht[1]); [wenn also die Seele mit der Urmaterie und ihren Produkten eine Verbindung eingeht, muss sie von denselben verschieden sein]; das ist der Gedanke. — Das Wort ‚schliesslich' (*iti*) zeigt an, dass [hier] die Gründe zu Ende sind.

[Der Verfasser] führt in den [folgenden] beiden Sûtras eine Argumentation an, welche für die [in Sûtra 139—142] vorgetragene Schlussfolgerung spricht:

143. Weil sie der Empfinder ist.

Denn wenn der Empfinder nichts anderes wäre als der Körper oder [die Sinne oder das Innenorgan], so wäre damit der Begriff

1) Ein Grundsatz der Nyâya-Philosophie.

des Empfinders aufgehoben, weil ein und dasselbe Ding nicht gleichzeitig Objekt und Subjekt sein kann, d. h. weil die Annahme unstatthaft ist, dass etwas unmittelbar sich selbst empfinde. Warum dieselbe unstatthaft ist, war schon oben erklärt. Bei diesem Sûtra soll man sich dessen erinnern, dass die Empfindung schon der Seele zugeschrieben worden ist; wie dieselbe der Seele angehört, ohne dass diese dabei einer Veränderung unterliegt, war [schon] bei Gelegenheit des [Sûtra 104] „Die bewusste Empfindung beruht auf dem Geiste" erörtert.

Ferner:

144. Und weil die Bemühung sich auf die Isolirung richtet.

Wenn der Körper oder [die Sinne oder das Innenorgan] der Empfinder wären, so würde keines Menschen Bemühung zum Zwecke der Isolirung des Empfinders, d. h. zum Zwecke der absoluten Vernichtung des Schmerzes, berechtigt sein, weil der Körper und die anderen [genannten] Dinge vergänglich sind, und weil eine Isolirung der Urmaterie unmöglich ist, da durch einen Beweis, der [die Urmaterie] als die Trägerin ihrer Eigenschaften erkennen lehrte, dargethan worden ist, dass der Schmerz ihr Wesen sei; denn die absolute Vernichtung des Wesens [einer Sache] ist nicht möglich. Das ist der Sinn.

Die Lesart *kaivalyârthaṃ prakṛteḥ* ‚zum Zwecke der Isolirung der Urmaterie' in unserem Sûtra ist als irrig abzuweisen, da in Kârikâ [17]:

> „Die Seele ist [von allem materiellen unterschieden], weil das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist, weil sie das Gegentheil von dem ist, was aus den drei Constituenten besteht u. s. w., weil sie regiert, weil sie der Empfinder ist und weil die Bemühung sich auf die Isolirung richtet.",

[ebenso wie in unserem Sûtra] *kaivalyârthaṃ pravṛtteç ca* gelesen wird und [die angeführte varia lectio] keinen passenden Sinn giebt.

[Hiermit] ist die Seele als verschieden von den 24 [materiellen] Principien erwiesen; jetzt wird eine besondere, der Seele angehörige Eigenthümlichkeit erschlossen, um ihre Verschiedenheit zu verdeutlichen:

145. [Das ist] das Licht, weil die Begriffe des ungeistigen und des Lichtes sich ausschliessen.

Die Vaiçeshikas lehren, dass in Folge einer Verbindung des bis dahin ungeistigen, d. h. lichtlosen, Selbstes mit dem inneren Sinn das Licht, das man ‚Erkennen' nennt, entstehe. Das ist nicht richtig, weil man im täglichen Leben nicht das Entstehen des

Lichtes an einem ungeistigen, lichtlosen Dinge, wie z. B. an einem Erdklumpen, beobachtet, mithin die [beiden Begriffe] sich ausschliessen. Darum ist die Seele ihrem Wesen nach Licht, wie die Sonne und die andern [Gestirne]. Das ist der Sinn. Ebenso [lehrt] auch die Tradition:

„Wie keine Verbindung zwischen Licht und Finsterniss möglich ist, so besteht[1]) auch keine Einheit zwischen der Erscheinungswelt und der höchsten Seele",

und

„Wie eine Leuchte aus Licht besteht, sei sie klein oder gross, so, wisse man, besteht die Seele in allen Wesen aus Erkennen."

Die Lichthaftigkeit, welche in gleicher Weise dem Feuer, dem Sattva und dem Geiste angehört, ist eine mit Worten nicht zu erklärende Eigenschaft (*akhaṇḍopâdhi*), [deren Existenz jedoch] aus dem durchgehenden Sprachgebrauch [folgt] [2]).

„Besteht nun, trotzdem [die Seele] ihrem Wesen nach Licht ist, [zwischen den beiden Begriffen] das Verhältniss von Eigenschaft und Träger der Eigenschaft, wie [es] bei dem Feuer [der Fall ist], oder nicht?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

146. Da sie qualitätlos ist, besitzt sie den Geist nicht als Eigenschaft.

Das ist verständlich. — Dabei ist ferner folgendes zu beachten: wenn auf Grund des Satzes, dass die Seele ihrem Wesen nach Licht ist, sich [alle] anderen [einschlägigen] Vorstellungen [3]) [wie z. B. ‚die Objekte werden erfasst' u. dgl.] einfach durch eine Verbindung [des Innenorgans] mit einer solchen [selbst Licht seienden Seele] erklären lassen, so ist es eine unnütze Complikation [der Seele auch noch] eine Eigenschaft zuzuschreiben, die sich als Licht äussert. Und [der Vergleich mit dem Feuer, den der Opponent vorgeschlagen hat, ist nicht zutreffend; denn] daraus, dass das Feuer, auch wenn man seine besondere Eigenthümlichkeit, die wir ‚Licht' nennen, nicht wahrnimmt, doch durch das Vorhandensein der Fühlbarkeit wahrgenommen wird, ergiebt sich, dass Licht und Feuer verschiedene Dinge sind, [d. h. dass das erste eine Qualität des letzteren ist]; da hingegen die Seele zu der Zeit nicht wahrnehmbar ist, in welcher man das Licht, welches ‚Erkennen' heisst, nicht wahrnimmt, so stellen wir der Einfachheit halber eine seelische Substanz auf, die ihrem Wesen nach Licht ist, so dass das Verhältniss von Eigenschaft und Träger der Eigenschaft nicht in Frage kommt. Dieses [seelische Licht] ist deshalb keine Qualität, weil es Verbindungen u. s. w. eingeht, [was

---

1) L. *sambaddhaṃ* anstatt *çaṃsadhvaṃ* mit der v. l. und dem MS.

2) Dieser Gedanke war schon mit nahezu den gleichen Worten am Schluss des Commentars zu Sûtra 88 ausgesprochen.

3) Mahâdeva hat hier *sarva-vyavahâropapattau*.

Qualitäten nicht thun können; d. h. weil es bald mit dem Innenorgan in Verbindung tritt, bald sich von demselben trennt], und weil es kein Substrat hat. Dementsprechend heisst es auch in der Tradition:

„Das Erkennen ist nicht eine Eigenthümlichkeit der Seele noch in irgend einer Weise eine Qualität derselben; die Seele ist das Erkennen selbst, sie ist ewig, unbegrenzt und immerdar freudvoll."

Wenn [nun gefragt wird:] „Welchen Grund giebt es denn für die Qualitätlosigkeit [der Seele]?", so antworten wir: Erstens können die Wünsche und [Wahrnehmungen] der Seele nicht ewig angehören, weil man sieht, dass dieselben erzeugt werden; und wenn man [der Seele] erzeugte [also zeitweilige] Qualitäten zuschreiben wollte, so wäre damit die Veränderlichkeit [der Seele] gegeben. Ferner würde es eine überflüssige Complikation sein, alle beide, die Materie und die Seele, als Ursachen des Wechsels [der inneren Vorgänge] zu erklären; und wenn [die Seele] gelegentlich — durch eine Veränderung in den Zustand der Blindheit — der Möglichkeit ausgesetzt wäre, nicht-erkennend zu sein, würde sich ein Zweifel hinsichtlich [der Wirklichkeit] der Wahrnehmungen, Wünsche u. s. w. erheben. Schliesslich kann auch deshalb, weil die Begriffe des ungeistigen und des Lichtes sich ausschliessen, wie [im vorigen Sûtra] gelehrt wurde, der ewigen [Seele] nicht ein unbeständiges Erkennen angehören [1]). — Dass die Wünsche und [Wahrnehmungen] nur in dem inneren Sinne haften, folgt zwanglos aus positiver und negativer Betrachtungsweise [2]); denn es würde eine complicirte Annahme sein, beides, sowohl die Verbindung des inneren Sinnes [mit der Seele] wie auch die Seele [selbst] als Ursache dieser [inneren Vorgänge] anzusehen. Dass wir mit dem Worte ‚Qualität', [wenn wir von der Qualitätlosigkeit der Seele sprechen, nur] die besonderen Qualitäten bezeichnen [nicht aber die allgemeinen Qualitäten der Vaiçeshikas, wie Verbindung, Trennung u. s. w.], ist schon [oben im Commentar zu Sûtra 19 und 99] gesagt worden. Darum ist die Seele qualitätlos.

Ferner können diejenigen Dialektiker, welche die Seele für den Thäter [d. h. für handelnd] erklären, keine Erlösung annehmen; denn in der [Bhagavad]gitâ [3. 27] und anderweitig ist gelehrt, dass lediglich die Vorstellung ‚Ich bin [d. h. meine Seele ist] der Thäter' die Ursache für die Entstehung der unsichtbaren Kraft [des Verdienstes und der Verschuldung] ist; und da diese [Vorstellung] nach der Meinung jener kein Irrthum ist, kann sie

1) Diese letzte Bemerkung ist gegen die im Commentar zu Sûtra 145 controvertirte Lehre der Vaiçeshikas und Naiyâyikas gerichtet.

2) Die positive Betrachtungsweise (*anvaya*) ist diese: ‚wo Wünsche und dgl. existiren, liegt eine Thätigkeit des inneren Sinnes (*mano-vyâpâra*) vor, d. h. im Zustande des Wachens und des Traumschlafes'; die negative (*vyatireka*): ‚Wo keine Thätigkeit des inneren Sinnes vorliegt, d. h. im Tiefschlafe, da existiren auch keine Wünsche u. dgl.'

nicht durch eine Erkenntniss der Wahrheit beseitigt werden. Da demnach [auf jenem Standpunkte] die in der Schrift gelehrte Erlösung unannehmbar ist, halten wir die Seele nicht für den Thäter. Und daraus, dass [die Seele] dies nicht ist, folgt, dass ihr [auch] weder die unsichtbare Kraft [des Verdienstes und der Verschuldung] noch Freude u. s. w. angehört. Da deshalb der innere Sinn als die Ursache des Handelns u. s. w. [d. h. des Wahrnehmens, des Wünschens u. s. f.] hingestellt werden muss, geschieht dies am einfachsten dadurch, dass man [diese Vorgänge] als ‚im Innern wahrzunehmende Qualitäten' definirt [1]). Darum ist die Seele qualitätlos.

Das Wesen der Seele, die wir hier beschrieben und die von der höchsten Feinheit ist [2]), findet man im [Yoga]vâsishṭha, wie eine Myrobalane auf der flachen Hand dargestellt, d. h. ganz deutlich gelehrt:

„So ungetrübt das Licht erscheinen würde, wenn alles [3]) beleuchtete, d. h. Raum, Erde, Aether, nicht existirte, derart ist die Isolirung des Sehers, des reinen Selbstes, wenn die Dreiwelt, du und ich, kurz [alles] sichtbare, vergangen ist." [4])

„Dadurch, dass man bei der Vorstellung ‚Ich erkenne' das Verhältniss von Eigenschaft und Träger der Eigenschaft empfindet, ergiebt sich aber doch, dass der Geist eine Eigenschaft der Seele ist; bedeutet doch die complicirtere Auffassung [zu welcher wir uns in diesem Falle bekennen] keinen Fehler, wenn sie beweisbar ist." Dem gegenüber bemerkt [der Verfasser]:

147. Das durch die Schrift festgestellte ist nicht abzuleugnen, weil diese Wahrnehmung widerlegt wird.

So [wie der Opponent meint] würde es sein, wenn von uns auf Grund einer blossen Reflexion die Qualitätlosigkeit [der Seele], die Thatsache, dass der Geist nicht eine Eigenschaft [derselben] ist, und [die Unveränderlichkeit der Seele] constatirt würde. Dies ist aber auch durch die Schrift [geschehen]. Darum kann die durch die Schrift festgestellte Qualitätlosigkeit [der Seele] u. s. w. nicht abgeleugnet werden, weil ‚diese Wahrnehmung', d. h. die Wahrnehmung der Qualitäten u. s. w. [des Selbstes] eben durch die Schrift widerlegt wird; geradeso wie die Wahrnehmung „Ich bin gelb" und ähnliche. Das ist der Sinn. Denn sonst [d. h. wenn solche Wahrnehmungen stärkere Beweiskraft hätten als die Schrift und unsere logischen Ausführungen] würden ja vermöge der Wahr-

---

1) Denn dadurch werden dieselben unter einem einheitlichen Begriff zusammengefasst.

2) *parama-sûkshma* ist ja nicht mit *paramâṇu* zu verwechseln.

3) *sarvatra*, im Sinne von *sarvasmin*, ist natürlich das Subjekt zu *asaṃbhavati*.

4) Vgl. den Schlussvers im Comm. zu II. 34.

nehmung „Ich bin gelb" auch diejenigen Gründe widerlegt sein, welche die Verschiedenheit des Selbstes vom Körper erweisen; und damit hätten die Heretiker Recht.

An Belegen aus der Schrift für die Qualitätlosigkeit [des Selbstes] haben wir z. B. die Stelle „Der Zuschauer, Erkenner, für sich seiende, qualitätlose" [Çvet. 6. 11], dafür aber, dass [das Selbst] nur Denken ist [und nichts anderes,] z. B. die Stelle „Nicht-Thäter ist der Geist, der reines Denken ist; denn Denken und nur das eine ist dieses Selbst" [cf. Vedântasâra 158, Nṛs. Tâp. 2. 1. 7, 8]. Schriftstellen aber, welche [die höchste Seele] als alles erkennend oder ähnlich bezeichnen, folgen nur der landläufigen Ausdrucksweise, der zufolge ein und dasselbe als etwas verschiedenes behandelt wird[1]), wie wenn man sagt ‚Râhu's Haupt', [während doch Râhu das Haupt selbst ist]; denn unter Schriftstellen positiven und negativen Inhalts sind die letzteren die beweiskräftigeren[2]), wie aus der Schrift [selbst] hervorgeht [welche Bṛh. 2. 3. 6 lehrt:] „Hierauf folgt die Unterweisung [über die höchste Seele]: ‚[Sie ist] nicht so, nicht so'; denn etwas höheres als dieses ‚[sie ist] nicht so' giebt es nicht". — Ferner wäre es eine schwierige Annahme die Vorstellung unkundiger Leute [d. h. der Vaiçeshikas und Naiyâyikas] ‚Ich erkenne [nehme wahr, d. h. die Wahrnehmung ist ein Attribut des Selbstes]' für eine richtige Erkenntniss zu halten; denn [solche Vorstellungen] tragen durchaus den Charakter des Irrthums an sich, weil [bei denen, die sie hegen] der Fehler des anfanglosen Nichtwissens[3]) fortdauert. Und da sie demnach in den Bereich der hundertfachen Irrthümer [wie ‚Ich bin gelb'] fallen, also dem Einwand, dass sie nichts beweisen, ausgesetzt sind[4]), hat unsere Schlussfolgerung [in Sûtra 146], welche durch die Erwägung, dass [gleichzeitig in ihr] die einfachste Auffassung geboten ist, sowie [durch die Schrift] unterstützt wird, auch die Kraft derartige Wahrnehmungen [wie die eben genannten sind] zu widerlegen. Wenn [man uns fragt]: „Welche Einfachheit der Auffassung liegt denn dabei vor, dass das Selbst seinem Wesen nach ewiges Erkennen sein soll?", so antworten wir: Von den Naiyâyikas und [Vaiçeshikas] werden vier Dinge angenommen [durch welche die Erkenntniss zu Stande kommt]: 1) das Innenorgan, 2) die erste Beobachtung [*vyavasâya*, z. B. ‚dies ist ein Topf'], 3) die zweite Beobachtung [*anuvyavasâya*: ‚Ich nehme den

1) In dieser Bedeutung wird zuweilen *vikalpa* in philosophischen Texten gebraucht; ein *vikalpa* ist z. B. der Ausdruck *âmrasya vṛkshaḥ* ‚Mango-Baum', in welchem der Genetiv nicht den Besitzer bezeichnet, sondern dasjenige, was das im Nominativ danebenstehende ist. Vijñânabhikshu meint, dass in analoger Weise einzelne Schriftstellen die Seele als ‚alles erkennend', d. h. als den Besitzer des Erkennens, hinstellen, während diese doch das Erkennen selbst ist.

2) Und die Stellen, welche die Seele als ‚alles erkennend' bezeichnen, sind ja positiven Inhalts, diejenigen, welche von der Qualitätlosigkeit sprechen, negativ.

3) Die *avidyâ* ist *pravâhânâdi*, nicht *vyakty-anâdi*.

4) Vgl. die Parallelstelle S. 21, Z. 8 ff. des Textes.

Topf wahr'] [1]), und 4) der Sitz dieser [Beobachtungen, das Selbst]; von uns hingegen werden [nur] drei Dinge angenommen: 1) das Innenorgan, 2) an Stelle der ‚ersten Beobachtung' die Affektion dieses [Innenorgans] und 3) an Stelle einer unendlichen Reihe ‚zweiter Beobachtungen' das Selbst in der Form ewigen einheitlichen Erkennens.

„Wenn nun das Selbst nichts anderes als Licht sein soll, so ist doch der Unterschied seiner Zustände [2]), d. h. des Tiefschlafs u. s. w., unerklärlich, da das Licht doch immerdar gegenwärtig sein müsste?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

148. Sie ist Zeuge des Tiefschlafs u. s. w.

Die Seele ist nur Zeuge der dem Innenorgan angehörigen drei Zustände, des Tiefschlafs u. s. w. Das ist der Sinn. Dies ist [in dem Verse] ausgesagt:

> „Wachen, Traumschlaf und Tiefschlaf sind Affektionen des Innenorgans, [welche nach der Reihe] durch die [drei] Constituenten [hervorgerufen werden]; als ihr Zeuge steht die wesensverschiedene Seele fest".

Das heisst: als ihr Zeuge, als der Zeuge der Affektionen des Innenorgans nämlich, ist die von ihnen wesensverschiedene, d. h. von den Zuständen, Wachen u. s. w., nicht betroffene [Seele] festgestellt.

Von diesen Zuständen ist nun derjenige, welcher den Namen ‚Wachen' führt, die durch die Sinne vermittelte Veränderung des Innenorgans zur Form der Objekte; der Zustand des Traumschlafes ist eine ebensolche, [jedoch] nur durch die hinterlassenen Eindrücke (*saṃskâra*) hervorgerufene Veränderung; der Zustand des Tiefschlafes ist zweierlei Art, nach dem Unterschied des halben und vollständigen Schwindens [dieser Veränderungen]: bei dem ‚halben Schwinden' (*ardha-laye*) existirt keine Affektion, welche [dem Innenorgan] die Form der Objekte verleiht, sondern das Innenorgan ist nur so afficirt, dass es die Form der in ihm befindlichen Freude, des in ihm befindlichen Schmerzes oder der in ihm befindlichen Bewusstlosigkeit hat; denn sonst [d. h. wenn nicht eine derartige Affektion vorläge] wäre bei dem erwachten die Erinnerung an die zur Zeit des Tiefschlafs vorhandene Freude u. s. w. unerklärlich, die sich z. B. in der Empfindung äussert: ‚Ich habe schön geschlafen'. Das ist in einem Sûtra des Vyâsa [Br. S. 3. 2. 10] mit folgenden Worten ausgedrückt: „Beim Betäubten liegt ein halber Eingang vor, weil [dieser Zustand] noch etwas besonderes ist". Bei dem ‚vollständigen Schwinden' [der Veränderungen] (*samagra-laye*) aber existirt überhaupt keine Affektion des Innenorgans, ebenso wenig wie im Tode [oder in der bis zur Bewusstlosigkeit gesteigerten Concentration oder in der Er-

---

1) Vgl. Nilakaṇṭha-Hall, Rational Refutation, S. 49 Anm.
2) L. °*bhedas tasya* anstatt °*bhedo* mit der v. l. und dem MS.

lösung]; denn sonst würde das Sûtra weiter unten [V. 116] unbegründet sein: „In der Versenkung, im Tiefschlaf und in der Erlösung haben [die Seelen] die Natur des Brahman.“ Dieser vollständige Tiefschlaf stellt sich [also] als die Negation [aller] Affektionen dar, und deshalb ist die Seele nicht Zeuge desselben, [wie sie Zeuge des halben Tiefschlafs ist], weil die Seele nur Zeuge von Affektionen ist; denn sonst müssten auch die hinterlassenen Eindrücke und die übrigen Attribute des Innenorgans [vor allem die fortwirkende Kraft des Verdienstes und der Verschuldung] von dem Zeugen erleuchtet [d. h. zum Bewusstsein gebracht] werden. [Den Ausdruck] aber, dass [die Seele] Zeuge des Tiefschlafs u. s. w. sei, werden wir [im Commentar zu I. 161] dahin erklären, dass dieselbe solche in ihr reflektirenden Affektionen des Innenorgans, [wie sie in den Zuständen des Wachens, des Traumschlafes und des halben Tiefschlafes vorliegen,] erleuchtet. Deshalb ist zum Zwecke des Erkennens keine Veränderung der Seele erforderlich, [wie die Naiyâyikas und Vaiçeshikas meinen]. „Ganz schön! [wird hierauf eingewendet] Wenn ihr [aber] im Tiefschlaf [1]) eine Affektion des Innenorgans constatirt, welche Freude, Schmerz u. s. w. aufnimmt, so ist doch die Annahme geboten, dass auch im Zustande des Wachens und [des Traumschlafes] sämmtliche Affektionen von [anderen] Affektionen erfasst werden, und damit wird die Lehre von dem Zeugen derselben, d. h. von der Seele, zwecklos; denn man kann [dann] doch ganz gut [eine Affektion] als solche, eben deshalb weil sie eine Affektion ist, die eine andere zum Objekt hat [2]), als die Ursache der allgemeinen Vorstellung von der letzteren erklären“. Mit nichten! Wenn man annimmt, dass eine Affektion regelmässig eine andere zum Objekte habe, so bedeutet das einen regressus in infinitum, und ausserdem würde dies eine unnütze Complikation sein [3]). Da ferner für solche Affektionen wie ‚Ich bin freudig‘ u. s. w. die Freude u. s. w. der besimmende Faktor ist, so hat man schon, bevor [jene Affektionen ins Leben treten,] eine allgemeine Idee [4]) von diesem [bestimmen-

---

1) Dies bezieht sich auf den vorher erwähnten ‚halben Tiefschlaf‘ der Sâṃkhyas.

2) L. *vṛtti-gocara-vṛttitvenaiva* mit der v. l.

3) Denn die Theorie der Sâṃkhyas hat den Vorzug der Einfachheit, insofern sie an Stelle der zahllosen Affektionen, welche die Opponenten annehmen müssen, einzig und allein die Seele setzt, — wie übrigens gleich im Texte gesagt werden wird.

4) Ein *nirvikalpaka jñâna* (eine allgemeine unbestimmte Idee, eine nicht-differenzirte Vorstellung) ist es z. B., wenn man aus der Ferne ein Ding bemerkt, ohne entscheiden zu können, was es ist, wenn man nur weiss: da ist etwas (*kiṃcid asti*); kommt man aber näher und überzeugt sich, dass dies ein Baum oder dgl. ist, so wird das *nirvikalpaka* zum *savikalpaka jñâna* (cf. Nyâyakoça). Dem letzteren muss stets das erste vorangehen, und so auch in unserem Falle der *savikalpaka*-Empfindung ‚Ich bin freudig‘ das *nirvikalpaka jñâna* der Freude.

den Faktor] vorauszusetzen. In Anbetracht der dabei [anzunehmenden] unendlich vielen Affektionen [von der Art dieser] allgemeinen [Ideen] nun constatiren wir der Einfachheit halber ein ewiges einheitliches Erkennen, welches das Wesen des Selbstes ausmacht. Um solche bestimmten Vorstellungen, wie ‚Ich bin freudig' [zu erklären, sagen wir, dass] die Affektion des Innenorgans eine dementsprechende Form annimmt; denn da wir in der Seele nur eine Assimilation an diese Affektion [des Innenorgans in der Form eines Reflexes] gelten lassen, geben wir nicht zu, [dass jemals der Seele] irgend eine andere Form ausser der jener Affektion [angehört], weil die Veränderlichkeit [der Seele] gegeben sein würde, wenn dieselbe eine [andere, von jener Affektion des Innenorgans] unabhängige Form annehmen könnte [1]).

Wenn nun demnach die Seele lediglich Zeuge des Tiefschlafs und der anderen [Zustände] ist, so könnte doch auch die Einheit der Seele anzunehmen sein, und es erhebt sich deshalb der Zweifel: „Ist sie eine oder [individuell] verschieden?" Mit Bezug darauf wird folgender Einwand [gegen die Sâṃkhya-Theorie] erhoben: „Da die Schriftstellen, welche die Nichtverschiedenheit [der Seelen] lehren, durch die Unterstützung von Seiten der Erwägung, dass damit die einfachere Anschauung geboten ist, beweiskräftiger sind [als diejenigen Stellen, welche von einer Verschiedenheit der Seelen sprechen], so folgt aus den ersteren, dass es nur eine Seele giebt; denn die Unterschiede, welche sich in den Zuständen des Wachens u. s. w. darstellen, sind Eigenschaften des Innenorgans. Trotzdem das eine Selbst Zeuge aller Innenorgane ist, so nimmt doch nur dasjenige Innenorgan, welches eine bestimmte Affektion hat, den Zeugen in Beschlag der Art, dass derselbe durch eben diese Affektion charakterisirt wird, was sich in solchen Vorstellungen äussert, wie ‚Ich nehme den Topf wahr'. Während deshalb bei einem Innenorgan die Affektion ‚dies ist ein Topf' vorliegt, wird durch die [ein anderes Objekt erfassende] Affektion eines anderen Innenorgans [2]) nicht die Empfindung ‚Ich nehme den Topf wahr' vermittelt". — Diesen [Ausführungen] gegenüber stellt [der Verfasser] die [eigene] Lehre auf:

149. Aus der Vertheilung der Geburt u. s. w. folgt die Vielheit der Seelen.

Der rechtschaffene wird im Himmel [wieder] geboren, der böse in der Hölle; der nichtwissende wird gebunden, der erkennende erlöst u. s. w. Da diese von der Schrift und Tradition gelehrte Vertheilung, d. h. Verschiedenheit, andernfalls unerklärlich wäre,

---

1) Hier ist der Commentar zu Sûtra 148 zu Ende, und es beginnt die Einleitung zu 149, eine Polemik gegen die Vedânta-Auffassung des Çaṅkara. In Hall's Text ist also die Zahl 148 hier herauf zu rücken.

2) Denke *anyasyâ buddher vishayântarâkâra-vṛtti-dvârâ*, P.

giebt es viele Seelen. Das ist der Sinn. Geburt und Tod sind in unserem System nicht Entstehen und Vergehen [der Seele], weil sie dieselbe gar nicht betreffen; vielmehr bedingt die Verbindung [der Seele] mit einem bestimmten Aggregat, das aus einem neuen Körper, [neuen] Sinnen und [einem neuen Innenorgan] besteht, das Empfinden, und die Trennung [von diesem Aggregat] das Aufhören desselben. Für die Vertheilung der Geburt u. s. w. haben wir z. B. folgende Schriftstellen:

„Die eine roth-weiss-schwarze Ziege [gleichzeitig ‚die ungeborene' *ajâ*], welche viele ihr gleichartige Jungen wirft, bespringt ein Bock [gleichzeitig ‚der ungeborene', *aja*] mit Lust, während ein andrer Bock die genossene verlässt". [Çvet. 4. 5]

„Diejenigen, welche dieses wissen, werden unsterblich; aber die anderen erleiden Schmerz" [Bṛh 4. 4. 14, Çvet. 3. 10] [1]).

„Aber es könnte doch trotz der Einheit der Seele die Vertheilung von Geburt u. s. w. auf der Verschiedenheit der Bestimmungen, d. h. der Upâdhis, beruhen." Darauf erwidert [der Verfasser]:

150. Auch bei der Verschiedenheit der Upâdhis würde die eine [Seele] vielfach gebunden sein, wie der Raum durch Töpfe u. dgl. [2])

Auch bei der [von euch Vedantisten als Grund der thatsächlichen Vertheilung angeführten] Verschiedenheit der Upâdhis ist doch die eine Seele [welche ihr annehmt] durch vielfache Upâdhis gebunden, wie der eine Raum vielfach durch Topfwände und dgl. gebunden ist. Darum müsste wegen der Verschiedenheit der Bestimmungen das eine Selbst [gleichzeitig] mannigfachen Geburten, Toden u. s. w. [d. h. Freuden, Schmerzen etc.] ausgesetzt sein, wie im Falle des [übernatürlichen] Annehmens mehrerer Körper [3]) (*kâya-vyûha*) u. s. w. [4]); die [faktische] Vertheilung [5]), dass der eine Mensch geboren wird, der andere nicht u. s. f., ist also [auf eurem Standpunkte] unmöglich. Das ist der Sinn. Denn wenn ein und derselbe Baum [an einem Theile] die Verbindung mit einem Affen aufweist, [an einem anderen] nicht, so besteht wegen der Verschiedenheit der Bestimmungen [d. h. der Zweige, des Stammes, der Wurzeln] nicht die Vertheilung, dass ein Baum

---

1) In den Upanishads beginnt dieser Halbvers *ya etad vidur*.

2) Die Auffassung Vijñâna's, der in diesem Sûtra Sâṃkhya-Doktrin sieht, ist höchst gezwungen; Aniruddha erkennt mit Recht darin den Einwand eines Vedantisten.

3) Welches eine der wunderbaren Kräfte des Yogin ist. Das Wort *kâya-vyûha* steht in diesem Sinne noch bei Aniruddha zu Sûtra V. 129.

4) Dieses *âdi* bedeutet nach dem Paṇḍit: oder wie die gewöhnlichen Menschenkinder mannigfache Geburten und Tode nach einander (*krameṇa*) zu erleiden haben.

5) Tilge den Interpunktionsstrich hinter *vyavasthâ*.

mit dem Affen verbunden ist und ein anderer nicht. Da ferner [irgend] ein Theil des Selbstes, wenn er auch von e i n e m Upâdhi erlöst ist, dem Wiedergebundenwerden durch a n d e r e Upâdhis ausgesetzt sein müsste, ist für diesen Standpunkt keine Vertheilung von Gebundensein und Erlösung vorhanden; ganz wie die [analoge] Vertheilung im Falle des von einem Topfe eingeschlossenen Raumes nicht vorliegt [1]), weil [irgend] ein Theil des Raumes, der von e i n e m Topfe frei ist, doch durch einen a n d e r e n Topf gebunden werden kann. Und man darf nicht sagen, dass die Schrift, welche die Vertheilung von Gebundensein und Erlösung lehrt, nur einen landläufigen Irrthum nachspreche; denn die Erlösung ist keine landläufige Vorstellung, und die Schrift würde, wenn sie falsche Ziele des menschlichen Strebens lehrte, sich als betrügerisch und [als kein Mittel zur Beseitigung des Nichtwissens] herausstellen.

„Lässt sich aber nicht trotz der Einheit des Geistes die Vertheilung rechtfertigen, indem man annimmt, dass die durch diesen oder jenen Upâdhi [d. h. durch den Körper Caitra's, Maitra's u. s. w.] specialisirte Seele etwas [von der durch andere Upâdhis specialisirten Seele] verschiedenes sei?" Darauf antwortet [der Verfasser]:

151. Der Upâdhi ist verschieden, aber nicht der Besitzer desselben.

Der Upâdhi allein darf [auf jenem Standpunkt] als mannigfach gelten, aber nicht auch der Besitzer desselben, d. h. die durch die Upâdhis specialisirte [Seele], für mannigfach gehalten werden, weil, wenn die specialisirte etwas besonderes wäre, die Vielheit der Seelen auch in dem andern System [d. h. im Vedânta] angenommen werden müsste. Das ist der Sinn. Auch folgende Erwägungen widerlegen [die Einheit der Seele]: wenn ‚mit dem Gebundensein behaftet' [gleichbedeutend mit] ‚specialisirt' wäre, so würde durch die Trennung von dem specialisirenden [Körper beim Tode] auch der Begriff der specialisirten [Seele] aufgehoben werden, also von der Erlösung nicht die Rede sein können [2]) u. s. w.[3]). Wenn [uns darauf eingewendet wird]: „In [Sûtra 63 des] sechsten Buches ‚Die specialisirte ist die empirische Seele, wie sich aus positiver und negativer Beweisführung ergiebt' wird aber doch [der Sûtra-Verfasser] selbst die durch das Subjektivirungsorgan

---

1) L. nothwendig mit dem MS. *ghaṭâkâçâvyavasthâ.*

2) Denn die specialisirte Seele soll der Erlösung bedürfen; wenn dieselbe aber aufhört specialisirt zu sein, wessen Erlösung soll dann eintreten?

3) *âdi* bedeutet nach dem Paṇḍit: wenn die Seele eine essentielle Verbindung mit anderen Dingen einginge, so könnte sie nicht der Empfinder sein, und es läge in dem Falle ein *karma-kartṛ-virodha* vor, d. h. der logische Fehler, dass die Seele gleichzeitig für Subjekt und Objekt erklärt würde; denn alles combinirte ist Objekt.

specialisirte als die empirische Seele bezeichnen!", [so erwidern wir:] Nein! Denn dort[1]) wird [nur] gesagt, dass der Begriff der empirischen Seele, d. h. des Leben erhaltenden [Princips], der specialisirten [Seele] innewohnt; nicht aber soll [dort] gelehrt werden, dass die Vertheilung des Gebundenseins und der Erlösung auf der specialisirten [Seele] beruhe; denn zur Zeit der Erlösung giebt es keine specialisirte [Seele] mehr. Wenn ferner einige moderne angebliche Vedantisten sagen: „Die Reflexe der Seele, die nur eine ist, in den Upâdhis heissen ‚individuelle Seelen', wenn [diese Upâdhis] Produkte [d. h. Innenorgane] sind; [der Reflex der Seele aber] in dem Upâdhi, welcher die Ursache ist, [d. h. in der Mâyâ], ist ‚Gott'; und aus der Verschiedenheit der Reflexe von einander erklärt sich die Vertheilung der Geburten und aller anderen [Zustände]", so ist auch das nicht richtig; denn [diese Theorie] erliegt dem Dilemma, [das sich ergiebt, wenn man fragt], ob [die reflektirende Allseele von ihren Reflexen] verschieden sei oder nicht. Wenn [nämlich] die reflektirende [Allseele] und ihr Reflex etwas verschiedenes sein sollen, so müsste der Reflex [d. h. die individuelle Seele] ungeistig sein, und es könnte mithin von ihm nicht das Empfinden, Gebunden-, Erlöstsein u. s. w. [d. h. die Unveränderlichkeit und Unabhängigkeit] gelten; auch würde damit das Dogma dieser [angeblichen Vedantisten] von der Identität des Brahman und der individuellen Seelen aufgehoben sein; und [schliesslich] ist eine sowohl von den individuellen Seelen als auch von Gott verschiedene Seele gar nicht beweisbar. Wenn aber [die reflektirende Allseele und ihr Reflex] nicht [von einander] verschieden sein sollen, so wird die Vermengung [von Gebunden- und Erlöstsein] unvermeidlich. Soll aber [eine dritte Möglichkeit ins Auge gefasst und] angenommen werden, dass [die beiden Dinge gleichzeitig] verschieden und nichtverschieden seien[2]), so fällt damit das Grunddogma jener [Pseudo-Vedantisten], und [ausserdem] widerspricht sich [gleichzeitiges] Verschieden- und Nichtverschiedensein. [Auf unserem Standpunkt] aber liegt ein solcher Widerspruch nicht vor, da [zwischen den einzelnen Seelen] nach unsrer Meinung eine Nichtverschiedenheit im Sinne von [räumlicher] Ungetrenntheit[3]) besteht und eine Verschiedenheit [im Sinne von] gegenseitiger Nichtexistenz. Diejenigen Schriftstellen aber, welche unter Anführung von Gleichnissen von den Bestimmungen, den Reflexen u. s. w. [der höchsten Seele] sprechen, werden wir weiter unten [im Commentar zu I. 154][4]) erklären. „Ganz schön! Von uns wird [aber] nur gesagt, dass

1) Füge ein *tatra* hinter *na* ein mit der v. l. und dem MS.

2) Indem man, wie die Anhänger des Nimbâditya (Nimbârka) thun, die individuellen Seelen in gewisser Hinsicht mit der höchsten Seele identisch, in gewisser Hinsicht von ihr verschieden erklärt.

3) Denn jede Seele ist ja allgegenwärtig.

4) S. 105, Z. 19 ff. in der Ausgabe.

die Schrift solche Unterschiede wie den zwischen der reflektirenden [Allseele] und ihren Reflexen [oder den zwischen der Allseele und ihren Theilen] als etwas scheinbares hinstelle und [auf Grund dessen] die Vertheilung von Gebunden- und Erlöstsein statuire; nicht aber lehren wir, dass dieses Verhältniss von reflektirender [Allseele] und Reflexen, die Verschiedenheit der beiden oder das Gebunden- und Erlöstsein etc. in Wirklichkeit existire." [Auf diesen Einwand erwidern wir:] Das ist nicht richtig; denn wenn das so wäre, so würden damit zwei Reihen von Schriftstellen, [erstens] die über das Gebunden- und Erlöstsein und [über die anderen Zustände der Seele handelnden, zweitens] die über die [individuelle] Verschiedenheit [der Seelen] ungiltig werden; mit Rücksicht darauf ist es der Einfachheit halber geboten, die Reihe derjenigen Schriftstellen, welche die absolute Nichtverschiedenheit [der Seelen] lehren, dahin einzuschränken, dass [man sagt:] dieselben meinen nur die [räumliche] Ungetrenntheit; — zumal da in anderen Schrift- und Traditionsstellen diese Ungetrenntheit constatirt wird.

Die angegebene Beweisführung gegen die Bekenner der Seeleneinheit bringt [der Verfasser] zum Austrag:

152. Wenn [die Seele] so als ein und dieselbe rings umher existirte, könnten ihr nicht die sich widersprechenden Attribute beigelegt werden.

Wenn die Seele in dieser Weise [wie die Anhänger Çankara's behaupten] als ein und dieselbe überall [1]) existirte, so könnten nicht die sich widersprechenden Attribute, wie Geburt und Tod etc. [d. h. Freude und Schmerz], an sie herantreten. Das ist der Sinn. Oder man könnte [im Sûtra] *ekatve* abtrennen [und *na* als ein selbständiges Wort ansehen [2])]; dann würde der Sinn sein: Wenn man die Einheit [der Seele] annimmt, so liegt keine Uebertragung sich widersprechender Attribute auf die rings umher, d. h. überall existirende, d. h. in allen Upâdhis ein und dieselbe seiende [Seele] vor. Dieser Satz [der Anhänger Çankara's] ist nicht [richtig]; vielmehr ist [bei einer solchen Annahme] ein Zusammenbringen sich widersprechender Attribute durchaus unvermeidlich.

Wenn [uns eingewendet wird:] „Die Seele ist aber doch attributlos! Weshalb soll also auf sie das ganze Gemengsel von sich widersprechenden Attributen, wie Geburt und Tod, Gebunden- und Erlöstsein etc. fallen, da doch auch ihr zugebt, dass alle Attribute den Upâdhis angehören?", [so antworten wir:] Nein! denn wir schreiben die genannten Attribute in der Form einer Verbindung [mit dem Innenorgan], resp. einer Trennung [von demselben, oder

---

1) *sarvato* umschreibt das *pari* in *parivartamânasya*.

2) Das ergiebt eine höchst spitzfindige und ganz unmögliche Deutung.

— sagen wir — in der Form] des Empfindens, resp. Nichtempfindens, [in der That] der Seele zu und leugnen nur, wie schon erklärt, dass der Seele Attribute angehören, welche eine Veränderung bedeuten [1]).

Wie eine Vertheilung bei den Attributen der rothen, blauen und andren Farben vorliegt, die auch [nur] auf die Krystalle übertragen werden, so gilt auch nach den Lehrbüchern eine solche Vertheilung von den Attributen des Innenorgans, von Freude, Schmerz u. s. w., sowie von den Attributen des Körpers oder [der Sinne] [2]), von Brahmanenschaft, Kriegerschaft u. s. w., welche [Attribute] gleichfalls [nur] auf die Seelen übertragen werden; wie es z. B. im Vishṇupurâṇa [? [3])] heisst:

„Wie wenn der Raum in einem Topf mit Staub, Rauch und dgl. erfüllt ist, doch nicht alle [anderen abgeschlossenen Räume damit] behaftet sind, so ergeht es auch den Seelen mit Freude u. s. w."

Dass auch diese [auf Uebertragung beruhende] Vertheilung mit der Annahme der Seeleneinheit unvereinbar ist, ebenso wie die Vertheilung von Geburt u. s. w. [d. h. von Tod, Gebunden- und Erlöstsein], lehrt [der Verfasser jetzt] mit den Worten:

153. Auch wenn [die Attribute] einem andern angehören, lässt sich dieselbe nicht aus einer Uebertragung erklären, wegen der Einheit.

Auch wenn [ihr Vedantisten darauf hinweist, dass] diese Attribute, Freude u. s. w., einem andern [nämlich dem Innenorgan] angehören, lässt sich die Vertheilung derselben auf die Seele [von eurem Standpunkte] nicht aus einer Uebertragung erklären, wegen der [von euch angenommenen] Einheit des Sitzes der Uebertragung, d. h. der Seele. Das ist der Sinn. [Das im Vishṇupurâṇa gebrauchte Gleichniss von dem Raum ist indessen nicht ganz zutreffend; denn] trotz der Einheit des Raumes sind die durch Töpfe abgesonderten Räume wegen der Verschiedenheit der Töpfe geschieden, und deshalb ist [in diesem Fall] eine Vertheilung der Upâdhi-Attribute möglich. Etwas durch Upâdhis abgesondertes aber ist nicht Selbst, nicht individuelle Seele oder [Gott], weil dieses bei der Beseitigung der Upâdhis aufhören müsste zu existiren, gleichwie die Topfräume aufhören zu sein [wenn die Töpfe zerschlagen werden], und weil dadurch ein Widerspruch mit solchen Schriftstellen gegeben wäre, wie „Die individuelle Seele stirbt nicht [4])" [Chând. 6. 11. 3]; vielmehr ist, wie schon oben [im

---

1) Hier ist der Commentar zu Sûtra 152 zu Ende; das folgende gehört schon zu der Einleitung des nächsten Sûtra.

2) Attribute der Sinne wären Blindheit, Taubheit etc.

3) Den nachfolgenden Vers habe ich im V. P. nicht aufgefunden; derselbe steht aber Gauḍ. Mâṇḍ. K. 3. 5.

4) L. *na jîvo mriyata* anstatt *jîvo na mriyata* mit dem MS. und dem Texte der Upanishad.

Commentar zu Sûtra 151] gelehrt wurde, [einfach] der reine Geist [das Selbst oder die individuelle Seele]. Diese [von uns dargelegte, allerdings] nicht auf der Hand liegende (*sûkshmâm*) Unmöglichkeit einer Vertheilung von Gebunden- und Erlöstsein etc. [auf eine einheitliche Seele] sehen die modernen angeblichen Vedantisten nicht ein und lehren trotz der [von ihnen angenommenen] Seeleneinheit eine Vertheilung von Gebunden- und Erlöstsein auf Grund der Verschiedenheit der Upâdhis. Nur diese [Vedantisten] sind durch das eben gesagte widerlegt. Die vereinzelten unter ihnen aber, welche, jene Unmöglichkeit erkennend, das Gebundensein und die anderen [Zustände: Erlöstsein, Geburt und Tod] nur Reflexen des Geistes, welche auf die Upâdhis fallen, zuschreiben, befinden sich in einem gar grossen Irrthum; und zwar wegen des [im Commentar zu Sûtra 151] hervorgehobenen Fehlers, dass [diese Theorie] u. a.[1]) dem Dilemma erliegt, [das sich aus der Frage ergiebt], ob [die reflektirende Allseele von ihren Reflexen] verschieden sei oder nicht, und aus den weiteren [sich daran anschliessenden Erwägungen]; ferner wegen des Fehlers, auf den bei dem Sûtra [99] hingewiesen wurde: „Das Innenorgan ist, weil es von jener durchglüht wird ....“

Ferner ist nirgends im Vedântasûtra die absolute Einheit aller Seelen behauptet, vielmehr ist ihre Verschiedenheit in folgenden Sûtras gelehrt: „Auch weil die Verschiedenheit [in der Schrift] ausgesagt ist, hat man [Gott von den andern individuellen Seelen] zu unterscheiden“ [Br. S. 1. 1. 21], „Vielmehr [ist die höchste Seele über die anderen Seelen] erhaben, weil ihre Verschiedenheit aufgezeigt ist“ [Br. S. 2. 1. 22], „[Die individuelle Seele ist] ein Theil [der höchsten Seele], weil die Vielheit [der Seelen] ausgesagt ist“ [Br. S. 2. 3. 43] u. s. w. Darum sind die Theorien der modernen [Ausleger], dass [die Einzelseelen] Bestimmungen[2]) oder Reflexe [der Allseele] seien u. s. w.[3]), nichts als Irrlehren; auch deshalb, weil für zweifelhafte, im eignen System nicht erörterte Punkte die Lehre der verwandten Systeme[4]) massgebend ist. Dieses und sonst dahin gehöriges ist von uns im Commentar zur Brahmamîmâṃsâ gelehrt worden.

„Wenn demnach eine Vielheit der Seelen besteht, so stimmen doch damit nicht die Schrift- und Traditionsstellen, welche die Seeleneinheit lehren, wie z. B.

> „Denn nur eine ist die Seele der Wesen, obwohl sie in jedem Wesen wohnt; einfach und vielfach erscheint sie, gleichwie der Mond im Wasser.“ [Brahmabindûpanishad 12]

---

1) Das *âdi* hinter *asahatva* bedeutet nach dem Paṇḍit *virodhu:* ‚dass diese Theorie zu Widersprüchen führt‘.

2) D. h. die Lehre derjenigen, welche sagen: *çarîrâvacchinnasya caitanyasya jiva iti nâma, mâyâvacchinnasya caitanyasye 'çvara iti nâma*, P.

3) Weitere derartige Vedânta-Theorien jüngeren Datums findet man im Siddhântaleça.

4) Also in unserem Fall die des Sâṃkhya-Systems.

„Ewig, allgegenwärtig ist ja die Seele, unveränderlich und makellos; sie, die nur eine ist, wird verschieden durch die Kraft, die Mâyâ, aber nicht ihrem Wesen nach“?[1])“

Darauf erwidert [der Verfasser]:

154. Es besteht kein Widerspruch mit den Schriftstellen, welche die Zweitlosigkeit lehren, weil sie den Genusbegriff meinen.

Es besteht nun aber kein Widerspruch zwischen [der Sâṃkhya-Lehre und] den Schriftstellen, welche die Seeleneinheit behaupten, weil diese den Genusbegriff meinen. Genus bedeutet ‚Zugehörigkeit zu derselben Gattung‘, ‚Gleichartigkeit‘; denn nur darauf zielen die Schriftstellen, welche die Zweitlosigkeit aussagen, hin; nicht aber [steht Zweitlosigkeit] in dem Sinne von Ungetheiltheit, weil [zu einer solchen Deutung] keine Veranlassung vorliegt. Das ist der Sinn. Und dass das Wort Genus die Bedeutung ‚Gleichartigkeit‘ habe, lernt man aus dem folgenden Sûtra.

Indem man also das Wort Genus im angeführten Sinne nimmt, hat man unser Sûtra so zu erklären, dass es den Inhalt der folgenden von der Zweitlosigkeit handelnden Schriftstellen richtig erkennen lehrt: „Nur eine Seele wahrlich war dieses im Anfang“[2]) [Ait. 1. 1. 1], „Seiend nur, o Lieber, war dieses im Anfang[3]), eines nur ohne ein zweites“ [Chând. 6. 2. 1] u. s. w.

‚Weil sie den Genusbegriff meinen‘ bedeutet [im Sûtra]: weil sie eine Zweiheit im Sinne von Ungleichartigkeit negiren wollen. Darin liegt folgender Sinn, nach der ersten [der beiden möglichen] Erklärungen[4]). In den Schrift- und Traditionsstellen, welche von der Seeleneinheit sprechen, bedeuten die Worte ‚ein‘ (*eka*) u. s. w. [d. h. ‚zweitlos‘ *advitîya*, *advaita*] nur die Gleichartigkeit des Geistes, und [wenn solche Stellen, negativ gehalten,] die Verschiedenheit der Seelen leugnen], bezeichnen die Worte ‚Verschiedenheit‘ (*bheda*) u. s. w. [d. h. ‚unterschieden‘ *anya*, ‚vielfach‘ *nânâ*] diejenige Verschiedenheit, welche als Ungleichartigkeit zu definiren ist. Denn [erstens] muss in solchen Aussprüchen wie in folgendem[5]):

„Nur eine Seele ist anzunehmen im Wachen, Traumschlaf und Tiefschlaf; wenn sie über diese drei Zustände hinaus ist, giebt es für sie keine Wiedergeburt.“ [Brahmabindûpanishad 11]

[das Wort ‚ein‘] nothwendig die Bedeutung ‚gleichartig‘ haben, da sonst, [d. h. wenn es ‚einzig‘ im Sinne des Çaṅkara bedeutete,] durch

1) Dieser Vers wird als aus dem Liṅgapurâṇa stammend von Çaṅkara in der Einleitung zum Comm. zur Çvetâçvatara Upanishad angeführt.

2) L. schon aus Rücksicht auf den Saṃdhi *âtmâ vâ idam eka evâ 'gra âsît*, wie die Upanishad hat. Das MS. schiebt *vâ* hinter *evâ* ein.

3) Tilge den Interpunktionsstrich hinter *sad eva saumye 'dam agra âsît*.

4) Die zweite folgt S. 106, Z. 7 der Ausgabe, S. 171 (Mitte) dieser Uebersetzung.

5) Der als Çloka zu lesen ist.

die blosse Erkenntniss der auch für diese drei Zustände geltenden Einheit der Seele nicht das mit den Worten ‚wenn sie über diese drei Zustände hinaus ist‘ gemeinte Aufhören des Wahnes bewirkt werden könnte, dass die drei Zustände [der Seele] eigen seien [1]). Und zweitens kann man nur dadurch, dass man die Gleichartigkeit aller Seelen lehrt, ihr Wesen als von sämmtlichen Upâdhis verschieden begreiflich machen. Auf andere Weise kann ja das attributlose Wesen der Seele in seiner Besonderheit [d. h. in seiner Unterschiedenheit von allem übrigen] [2]) auch durch [den Gott] Brahman mit Worten nicht direkt erklärt werden, da Worte sich immer nur auf das allgemeine [nicht auf das besondere] beziehen [3]). Wenn aber, [wie wir annehmen, durch solche Schriftstellen] die Gleichartigkeit der Seele in allem vom Brahman herunter bis zum Grashalm gelehrt ist, so erwägt der Schüler, um sich das klar zu machen, von selbst so viel, dass [seine Erkenntniss] bei einem unterschiedslosen, nicht in Worte zu fassenden [4]) Wesen anlangt; und damit hat er durch die Beseitigung aller Wahnvorstellungen das höchste Ziel erreicht. Wenn dagegen die Schriftstellen, welche von der Zweitlosigkeit sprechen, einfach die Ungetheiltheit [der Seele] meinten, [wie Çaṅkara behauptet], so könnte sich aus ihnen nicht das Aufhören des [subjektivirenden] Wahnes ergeben; denn wie in dem [untheilbaren] Aether die verschiedenartigen Töne sich befinden, so müssten auch in einer untheilbaren Seele [mannigfache Attribute] wie Freude, Schmerz, Freud- und Schmerzlosigkeit u. s. w. wegen der bestimmenden Unterschiede [d. h. der Upâdhis in der Form der Innenorgane] ruhen. Und wenn [man schliesslich annehmen wollte, dass] ein und dieselbe Stelle [der Schrift] beides meinte, sowohl Ungetheiltheit als Nichtverschiedenartigkeit, so würde damit eine Satzspaltung (*vâkya-bheda*) [5]) [constatirt] sein und [ausserdem] die Theorie, dass die Ungetheiltheit gemeint sei [6]), zu keinem Resultate führen; denn nur aus der Erkenntniss der Nichtverschiedenartigkeit

---

1) Denn wenn es, wie Çaṅkara meint, nichts als eine einzige Seele gäbe, so sollte man lehren, dass nichts ausser dieser existire; nicht aber, dass die Seele in den drei Zuständen dieselbe sei, (von diesen in Wirklichkeit nicht berührt werde).

2) *viçishya* = *padârthântarebhyo vivicya*, P.

3) Dies ist ein Grundsatz des Vedânta. Eine Beschreibung durch Worte lässt immer noch so und so viele Besonderheiten (*viçesha*) übrig, welche nur durch die Sinneswahrnehmung erfasst werden.

4) L. mit dem MS. *çabdâgocare* statt *çabdă-gocare!*

5) So heisst die Annahme, dass zwei oder mehrere Dinge in einem Satze ausgesagt seien; dieselbe ist zu vermeiden, so lange man eine Stelle auf andere Weise befriedigend erklären kann. Dies ist ein stehendes Argument in der Mîmâṃsâ; vgl. den Index zu Goldstücker's und Cowell's Jaiminîya-nyâya-mâlâ-vistara, woselbst s. v. *vâkya-bheda* 116, 8 statt 18 zu verbessern und unter anderm noch die Citate 254, 1 und 274, 7 (*vâkyaṃ bhidyeta*) hinzuzufügen sind.

6) L. *'khaṇḍatâ-paratva-kalpanâyâṃ* mit dem MS.

[der Seelen] ergiebt sich das Aufhören sämmtlicher subjektivirender Wahnvorstellungen. Darum wollen die von der Zweitlosigkeit sprechenden Schriftstellen nicht die Ungetheiltheit lehren; auch deshalb nicht, weil sie sich im Widerspruch mit den, durch die Unterstützung von Seiten der Logik [in ihrer Beweiskraft] gestärkten Schrift- und Traditionsstellen befinden würden, welche die Verschiedenheit anerkennen. Vielmehr meinen [jene Stellen] nur die Nichtverschiedenheit, welche als Nichtverschiedenartigkeit zu definiren ist, weil sie dasselbe besagen wie diejenigen Schrift- und Traditionsstellen, welche die Homogeneität [der Seelen] lehren, und weil ein Brahmasûtra [3. 2. 32] lautet: „Aber wegen der Gleichheit." Schriftstellen für diese Homogeneität sind die folgenden:

„Wie reines Wasser in reines gegossen ebenso beschaffen bleibt, so ist die Seele des erkennenden Weisen, o Gautama [1]" [Kaṭh. 4. 15],

„Fleckenlos erreicht er die vollkommene Gleichheit" [Muṇḍ. 3. 1. 3] u. s. w. Und an Traditionsstellen [2]) [dafür] haben wir u. a. diese:

„Das Licht ruht in der Seele, nicht anderswo; in allen Wesen ist es das gleiche, und ganz von selbst kann es erschaut werden bei angespanntester Aufmerksamkeit."

„So wie in uns selbst die erkennende Seele ist, so ist die Seele auch in anderen Personen; wer dieses weiss für alle Zeit, der irrt nicht mehr, wenn er sich auch noch in der Welt befindet."

Daraus, dass in der [eben] angeführten Schriftstelle [Kaṭh. 4. 15] die Gleichheit, welche [nur] bei [individueller] Verschiedenheit möglich ist, [von der Seele] auch im Zustande der Erlösung ausgesagt wird, folgt, dass zwischen den Seelen auch eine thatsächliche [individuelle] Verschiedenheit besteht. Nach unserer Meinung hat man solche Aussprüche wie „Ich bin Vishṇu, ich bin Çiva" [cf. Bhag. 10. 21] so zu beurtheilen, dass dieselben die Nichtverschiedenheit im Sinne von Nichtverschiedenartigkeit meinen. Dies gilt jedoch nicht in gleicher Weise von den Aussprüchen „Das bist du" [Chând. 6. 8. 7 etc.], „Ich bin das Brahman" [Bṛh. 1. 4. 10] u. s. w.; denn in diesen ist nach der Meinung der Sâṃkhyas nur die zur Zeit der Weltauflösung ‚volle' [d. h. zum Fürsichsein gelangte] Seele mit dem Worte ‚das' oder [‚Brahman'] gemeint; und demnach haben solche Aussprüche den Sinn, den wir [in Sûtra 19] kennen gelernt haben: „Du bist ewig rein und frei" etc. [3])

Wenn [man] aber [annimmt, dass] das Wort ‚das' einfach die zu Anfang der Schöpfung entstandene [d. h. mit dem Innenorgan

---

1) Hierher ist eine Interpunktion in der Ausgabe zu setzen und das Citat als Vers zu behandeln.

2) Die hinter *smṛtayaç ca* gedruckte Interpunktion ist vor das Wort zu versetzen.

3) *âdi* steht hier, weil nur das erste Citat aus Chând., nicht auch das zweite aus Bṛh. erläutert ist.

in Verbindung getretene [1])] Seele, die man Nârâyaṇa [Vishṇu] nennt, bedeutet, so können allerdings auch solche Aussprüche, wie „Das bist du" auf die Nichtverschiedenartigkeit [der Seelen] hinzielen.

Wenn [uns darauf eingewendet wird:] „Es ist aber doch nicht möglich, dass die Schriftstellen die [individuelle] Verschiedenheit [der Seelen] aussagen wollen, weil das keinen Zweck hätte", [so antworten wir: Diese Bemerkung ist] nicht [richtig], weil der Zweck ist, der Idee der Erlösung zu ihrem Rechte zu verhelfen; denn da Weltenschöpfung und Vernichtung in ihrer Continuität keine Unterbrechung erleiden, würde die Erlösung [der Seele] unmöglich sein, wenn diese nur e i n e wäre. „Dann kann immerhin, da die Verschiedenheit der Seelen aus dem täglichen Leben bekannt ist, diese nicht der Gegenstand von Schriftstellen sein." [Auf diesen neuen Einwand erwidern wir]: Nicht so! Denn durch die Stellen der Schrift und anderer [autoritativer Bücher] wird die Einheit geleugnet, welche man auf Grund einer Schlussfolgerung nach der Analogie des Aethers [auch] von der Seele auszusagen durch die Erwägung veranlasst werden könnte, dass damit die einfachste Anschauung geboten sei; und [zweitens geschieht dies], weil man die Verschiedenheit des eigenen Geistes und des der andern sinnlich nicht wahrnehmen kann, sondern [die Verschiedenheit] nur an den Körpern u. s. w. [d. h. an den Innenorganen und den Sinnen] beobachtet. Der Tadel aber, welchen [die Schrift] gegen die [Annahme der] Verschiedenheit z. B. mit den Worten ausspricht „Wer [2]) an diesem den geringsten Unterschied macht, für den besteht die Furcht" [Taitt. 2. 7], bezieht sich auf diejenige Verschiedenheit, welche entweder als Verschiedenartigkeit oder als [räumliches] Getrenntsein zu erklären ist.

Wenn [wir nun gefragt werden:] „Was wird denn aber unter diesen Umständen aus den [schon im Commentar zu Sûtra 151] erwähnten [3]) Schriftstellen, welche von den Reflexen und den Bestimmungen [der höchsten Seele] sprechen?" [4]), so antworten wir: Wie die Scheibe der Sonne aus so und so vielen Lichtelementen besteht, ebenso ist [in diesen Schriftstellen] die zwar aus so und so vielen einzelnen Seelen bestehende Scheibe [= Gesammtheit] der Sonne des Geistes, weil einheitlichen Wesens und [räumlich] untrennbar, als ein einziges Aggregat gedacht, und so wird [von ihnen] unter dem Bilde der Reflexe und [der Bestimmungen] gelehrt, dass, wie [die Sonne] wegen ihrer Strahlen, [auch die Geistessonne] — wegen der ihre Bestandtheile bildenden zahllosen Seelen in zahllosen Upâdhis — aus zahllosen Theilen besteht; [dies wird gelehrt] um kund zu thun, dass die Verschiedenheit im Sinne von

1) Vgl. Anm. 2 auf S. 115.

2) In der Upanishad beginnt die Stelle *yadâ hy evaisha.*

3) L. *evam uktânâm* mit dem MS.

4) Setze eine Interpunktion hinter *ced* und tilge dieselbe hinter *âdityamaṇḍalavat.*

Trennbarkeit nur nominell ist, aber nicht um die Ungetheiltheit [der Seelen zu behaupten]; denn diejenigen Schriftstellen, welche unter Anführung von Gleichnissen lehren, dass [die Gesammtheit der Seelen] aus Theilen bestehe, z. B.

„Gleichwie die eine Luft, nachdem sie in die Welt eingegangen, [verschiedenartig] geworden ist entsprechend je den Dingen [mit denen sie sich verbunden] etc." [Kaṭh. 5. 10]

sind wegen der Unterstützung von Seiten der Logik von grösserer Beweiskraft [als die eben besprochenen].

Und in demselben Sinne heisst es in der Tradition:

„Dessen [1]) Zusammengehörigkeit zu einem einheitlichen Aggregat nicht aufgehoben wird, wenn er auch in allem enthalten ist."

In der Brahmamîmâṃsâ aber ist die Zweitlosigkeit auch durch den Begriff der Untrennbarkeit beschrieben, d. h. durch das Aufgehen aller [Einzelseelen] in dem ewig-reinen [2]) Geiste Gottes, und zwar in dem Sûtra [4. 2. 16] „Die Untrennbarkeit [besteht], weil [die Schrift] sie lehrt." Mehr [über diesen Gegenstand] ist von uns in dem Commentar zur Brahmamîmâṃsâ gesagt, und deshalb ist derselbe hier nur andeutungsweise behandelt.

Nach der zweiten [der beiden möglichen] Erklärungen unseres Sûtra aber wäre der Sinn folgender. In der Epoche der Weltauflösung ist alles von den Seelen verschieden geartete nichtexistirend, [d. h. die ganze aus der Urmaterie hervorgegangene materielle Welt ist dann wieder in ihre Ursache zurückgegangen [3])]; denn ein Wirken zu bestimmten Zwecken giebt es [in jener Zeit] nicht. Da nun auf Seiten der Seelen wegen ihrer Unveränderlichkeit ein Wirken zu irgend einem Zwecke bekanntlich ausgeschlossen ist, folgt, dass [die Seelen] ebenso wie in der Epoche des Weltbestehens auch in der der Auflösung existiren. Die Seelen sind also dann [d. h. in der Zeit der Auflösung] ohne ein zweites von ihnen verschieden geartetes. Weil nun ferner auch in der Epoche des Weltbestehens die absolute Existenz (*pâramârthika-sattva*), d. h. die Unveränderlichkeit, keinem anderen Dinge [als den Seelen] eigen ist [4]), mithin [die Seelen auch in dieser Zeit im höchsten Sinne des Worts] ohne ein zweites von ihnen verschieden geartetes sind, gelten [uns] auch diejenigen Schriftstellen als berechtigt, welche die Zweitlosigkeit für die Zeiten des Weltbestehens aussagen.

---

1) Des Geistes nämlich. Der Pandit ergänzte *cin-maṇḍalasya.*

2) *nityâbhivyakta* = *sarvadâ çuddha*, P.

3) Nach der ersten der beiden Erklärungen des Sûtra sollen die von der Zweitlosigkeit sprechenden Schriftstellen nur die Nichtverschiedenartigkeit der Seelen von einander meinen, nach der zweiten die Nichtverschiedenartigkeit alles existirenden, wodurch für den Standpunkt des Sâṃkhya die Beschränkung auf die Zeiten der Weltauflösung geboten ist, so lange der Begriff des Seins im empirischen Sinne und nicht in dem der höchsten Realität genommen wird.

4) Ich lese mit dem MS. °*sattvaṃ nâ 'nyatre 'ti;* in der v. l. erklärt sich Hall für °*sattvam anyan ne 'ti.*

„Ebenso wie die Alleinheit der Seele, wird nun aber doch auch die Gleichartigkeit derselben durch die sinnliche Wahrnehmung ihrer Verschiedenartigkeit aufgehoben; mit welchem Rechte also ist [in Sûtra 154] gesagt ‚weil sie den Genusbegriff meinen‘?“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

155. In der Anschauung von Seiten dessen, dem die Ursache des Gebundenseins der Standpunkt der Erkenntniss ist, erscheint die Ungleichheit [1]).

Nur in der Anschauung von Seiten dessen, bei dem die Ursache des Gebundenseins, die Nichtunterscheidung nämlich, der Standpunkt der Erkenntniss ist, d. h. [dem nur dieser Standpunkt] verständlich ist, besteht zwischen den Seelen Ungleichheit, d. h. Verschiedenartigkeit. Das ist der Sinn. Aus dieser irrthümlichen Anschauung lässt sich also nicht die Verschiedenartigkeit beweisen.

„Trotzdem wird sich aber doch aus der Nichtwahrnehmung ergeben, dass eine Gleichartigkeit [der Seelen] nicht besteht.“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

156. Daraus, dass die Blinden nicht sehen, folgt nicht die Nichtwahrnehmung von Seiten der Sehenden.

Die [Thatsache der] Nichtwahrnehmung ist unrichtig; denn die Weisen sehen die Gleichartigkeit [der Seelen], wenn es auch die Thoren nicht thun. Das ist der Sinn.

Nachdem [der Verfasser in Sûtra 154] die unstatthafte Deutung der von der Zweitlosigkeit sprechenden Schriftstellen berichtigt hat, bringt er einen weiteren Widerlegungsgrund gegen die Zweitlosigkeit im Sinne von Ungetheiltheit vor:

157. Vâmadeva und andere sind erlöst; die Zweitlosigkeit ist [also] nicht.

Vâmadeva und andere sind erlöst, trotzdem besteht jetzt das Gebundensein, wie man an sich selbst empfindet; die Zweitlosigkeit der Seele im Sinne von Ungetheiltheit ist also nicht. Das ist der Sinn. Und — so ergänze man dazu — Hunderte von Stellen sprechen gegen [eine solche Zweitlosigkeit], wie z. B.:

„Auch dieser erlangte, als er unter Erinnerung an seine früheren Existenzen die Erkenntniss erreichte, in demselben Dasein die Erlösung [2]).“

Und man darf nicht auf den Gedanken verfallen, dass gleichwohl Gebunden- und Erlöstsein nur dem Upâdhi [d. h. dem Innen-

---

1) Die Auffassung Aniruddha's, der *dṛshṭyâ tad-rûpam* trennt, wird auch von dem Paṇḍit für die bessere erklärt.

2) Als Halbvers (Trishṭubh) zu lesen.

organ] angehören; weil dagegen die Lehren der Schrift und der Tradition sprechen, und weil sich aus der Beobachtung des Wunsches ‚möge ich keinen Schmerz empfinden' ergiebt, dass nur die Erlösung der [empfindenden] Seele [nicht aber die ihres Upâdhi] das höchste Ziel menschlichen Strebens ist, das wir mit dem Worte Erlösung bezeichnen, und weil das Aufhören des Schmerzes des Upâdhi nur diesem [Endziele] dient, mithin nur mittelbar Ziel des menschlichen Strebens ist, ebenso wie [das Aufhören des Schmerzes] des Sohnes u. s. w. [d. h. der Gattin, des Freundes betrieben wird nur als Mittel zur Beseitigung des eignen, als Mitgefühl sich äussernden Schmerzes].

Wenn ferner von den modernen Illusionisten gesagt wird: „Diejenigen Schriftstellen, welche von dem Gebunden- und Erlöstsein, von der Welterschaffung und Vernichtung etc. [d. h. von Verdienst und Schuld, von Himmel und Hölle] handeln, werden aufgehoben dadurch, dass sie sich im Widerspruch mit den die Zweitlosigkeit lehrenden Schriftstellen befinden", so ist auch dies nicht richtig; denn [in dem Falle] würde schon zu der Zeit, da man [diese Schriftstellen über die Zweitlosigkeit aus dem Munde des Lehrers] hört, die Ueberzeugung vorliegen müssen, dass das [zu erstrebende] Ziel, nämlich die Erlösung, ebenso wenig existire [wie alles andere, das nicht Brahman ist], und damit würde sich die Vorschrift, dass man nach dem Hören [den gelehrten Gegenstand] erwägen und [andauernd überdenken] [1]) solle, als eine unautoritative, d. h. als eine nicht zu befolgende, herausstellen. Ferner würde auch der Vedânta, weil er der Erscheinungswelt angehört, durch die Schrift, welche die Zweitlosigkeit lehrt, widerlegt werden, also auch die aus dem Vedânta gelernte Zweitlosigkeit wiederum dem Zweifel ausgesetzt sein, wie, wenn ein im Traume gehörter Ausspruch im wachen Zustande beanstandet wird, weiterhin Zweifel hinsichtlich des Sinnes dieses Ausspruches [sich erheben]. Ferner folgt aus dem Glossar [Amarakoça], in dem es [1. 1. 4. 13] heisst „die Idee der Unwirklichkeit [des Universums] ist Unglaube" [2]), dass diejenigen, welche den Begriff des Verdienstes und ähnliche [3]) [d. h. Schuld, Kreislauf der Geburten etc.] für ebenso unwirklich ansehen als Träume, einfach eine buddhistische Sekte sind; denn da sie das Wort ‚trughaft' [4]) gebrauchen, bekennen auch sie sich zu der Ansicht, dass die Welt ein Produkt des Nichtwissens [5]) ist. Damit haben wir [diesen Gegenstand] andeutungsweise behandelt.

---

1) *âdi* = *nididhyâsana*.

2) Die Ausgaben des Amarakoça haben an der Stelle *mithyâ-dṛshtir nâstikatâ*, also liegt bei Vijñâna eine Ungenauigkeit oder eine varia lectio vor.

3) Das MS. hat *dharmâdharmâdishu*.

4) L. *sâṃvṛtika*⁰ und vgl. Anm. 1 auf S. 35 und Anm. 1 auf S. 49.

5) Auch das MS. liest *âvidyakatâyâç ca;* die richtige Form aber ist wohl *âvidyikatâ*.

„Man hat aber doch anzunehmen, dass auch dem Vâmadeva und den andern nicht die definitive Erlösung (*parama-moksha*) zu Theil geworden sei.“ Dem gegenüber bemerkt [der Verfasser]:

158. Wenn sie in der anfanglosen Zeit bis auf den heutigen Tag nicht eingetreten wäre, so [würde] auch die Zukunft ebenso [sein müssen].

Wenn die [definitive] Erlösung in der anfanglosen Zeit bis auf den heutigen Tag keinem zu Theil geworden wäre, dann würde auch die zukünftige Zeit ebenso, d. h. der Erlösung baar, sein; denn die Anwendung der richtigen Mittel ist [allzeit] dieselbe [1]). Das ist der Sinn.

Für diesen [Gedanken] giebt [der Verfasser] nun auch [2]) die Form der Schlussfolgerung an:

159. Wie jetzt [nicht], so würde niemals ein absolutes Aufhören eintreten.

„Zu keiner Zeit wird ein absolutes Aufhören des Gebundenseins irgend einer Seele zu Theil, ebenso wenig wie in der Gegenwart.“ Diese Schlussfolgerung würde sich [in dem Falle] darbieten; das ist der Sinn. [3])

„Soll nun die Gleichartigkeit der Seelen, welche [von euch] als der Sinn der die Einheit lehrenden Schriftstellen constatirt ist, [nur] zur Zeit der Erlösung oder immerdar bestehen?“ Auf diese Frage antwortet [der Verfasser]:

160. Eine Doppelnatur ist ausgeschlossen.

Bei der Seele ist eine Doppelnatur ausgeschlossen, d. h. [die Seele] ist so beschaffen, dass mit Bezug auf sie [4]) eine Verschiedenartigkeit ausgeschlossen ist, d. h. ausser Frage steht. Das ist der Sinn. Dazu ergänze man: denn dass die Gleichartigkeit zu jeder Zeit besteht, ergiebt sich aus Schrift- und Traditionsstellen sowie aus logischen Gründen. In diesem Sinne heisst es:

„Es scheint, als ob [die Seele] vielförmig sei, wegen der viel-

---

1) D. h. wenn diese Mittel bis auf den heutigen Tag zu keinem Ergebniss geführt haben, kann man das auch in Zukunft nicht erwarten.

2) L. *prayogam apy âha* mit der v. l. und dem MS.

3) Die in Aph.[3] reproducirte Erklärung, welche Aniruddha von den Sûtras 158, 159 giebt, ist bei weitem vorzuziehen.

4) *yasmât* ist nicht *hetu-pañcamî*, sondern *apâdâna-pañcamî*, d. h. nicht der Ablativ zur Bezeichnung des Grundes, sondern zur Bezeichnung der Trennung.

förmigen Mâyâ; weil sie an deren Arten Gefallen findet und denkt ‚[sie sind] mein, ich [besitze sie]', ist sie gebunden."

und

„In dem grossen Traum, der ‚die Welt' genannt wird, aus einem Traum in den andern gerathend, giebt das ruhevolle Brahman niemals sein ruhiges Wesen auf."

„Wie können aber dann die Seelen immerdar gleichartig sein, da sie doch nicht beständig Zeugen [der Affektionen des Innenorgans] sind [1])?" Darauf antwortet [der Verfasser]:

161. Zeuge ist [die Seele] in Folge der unmittelbaren Verbindung.

Zeuge, wie [in Sûtra 148] gesagt wurde, ist die Seele nur in Folge der unmittelbaren Verbindung, nicht aber in Folge einer Veränderung. Das ist der Sinn. [Gerade] auf Grund jener unmittelbaren Verbindung erkennen wir [ja], dass [die Seele] Zeuge [und zwar] nur des Innenorgans ist, [nämlich] aus der Etymologie des Wortes ‚Zeuge', [welche Pâṇini in Sûtra 5. 2. 91 giebt] „Nach *sâksha* [*sâkshât* ‚unmittelbar' hat *in*] die Bedeutung ‚zuschauend'; das damit gebildete Wort [*sâkshin* ‚Zeuge'] ist ein Name." ‚Unmittelbarer Zuschauer sein' bedeutet [hier]: Zuschauer sein, ohne dass [irgend etwas] zwischen [dem wahrnehmenden und dem wahrgenommenen] sich befindet. In unmittelbarer Verbindung mit der Seele steht nun allein die Affektion des zu ihr gehörigen Innenorgans; darum ist die Seele nur dem Innenorgan gegenüber Zeuge, [allen] anderen Dingen gegenüber aber blosser Zuschauer [2]); das ist der technische (*çâstrîya*) Unterschied. Der die Erkenntniss bedingende Faktor ist, wie wir schon mehrfach betont haben, lediglich die Verbindung [der Seele mit dem Innenorgan], welche sich als ein Reflex darstellt und welche [bei der Seele] dieselbe Stelle einnimmt, wie [bei dem Innenorgan] das Annehmen der Form [der Objekte; er ist] aber nicht ein einfaches In-Beziehung-treten [3]) [der Seele zu den Objekten], weil damit [der Verbindung, welche die Objekte eingehen und welche sich in der That nicht weiter als auf das Innenorgan erstreckt] eine zu weit gehende Ausdehnung zugeschrieben würde. Wenn dagegen Vishṇu oder ein anderer [göttlicher Geist] ‚der Zeuge von allem' heisst, so ist dieser Ausdruck uneigentlich gemeint, nur in dem Sinne, dass nichts zwischen [Vishṇu's] Sinne oder [Innenorgan und die Objekte] treten kann [4]).

---

1) Denn im ‚vollkommenen' Tiefschlaf sind sie es nicht; vgl. den Commentar zu Sûtra 148.

2) Nicht ‚unmittelbarer Zuschauer'.

3) *Saṃbandha* ist inniger als *saṃyoga*.

4) D. h. dass das Innenorgan des göttlichen Geistes alle Objekte recipirt; der göttliche Geist selbst aber ist nur Zeuge (d. h. unmittelbarer Erschauer) der Affektionen des Innenorgans. Vgl. S. 67, Z. 6 des Textes.

Wenn man aber [in unserem Sûtra mit Aniruddha] ***aksha-saṃbandhât sâkshitvam*** liest, so bedeutet hier [das Wort] ***aksha*** ‚Innenorgan', weil dasselbe [auch] zur Bezeichnung des Begriffs ‚Organ' im allgemeinen dient. Der Sinn würde [in dem Falle] sein: in Folge der [oben] beschriebenen als Reflex sich darstellenden Verbindung dieses [Innenorgans mit der Seele].

Um nun [mit Gründen] zu beweisen, dass [die Seele] keine Doppelnatur besitze, [— denn im Commentar zu Sûtra 160 waren nur Schriftstellen als Belege dafür angegeben —] nennt [der Verfasser] zwei weitere Besonderheiten der Seele in den [folgenden] beiden Sûtras:

162. Sie ist ewig frei.

Die Seele ist immerdar des Gebundenseins, d. h. der Schmerzen, ledig, weil Schmerzen und. dgl. Veränderungen am Innenorgan sind. Das ist der Sinn. Das Ziel der Seele aber ist, wie schon [oben] gelehrt, das Aufhören des Schmerzempfindens oder [sagen wir:] das Aufhören des Schmerzes in der Form des Reflexes.

163, Und schliesslich unbetheiligt.

‚Unbetheiligt' bedeutet ‚nicht handelnd'. Darunter sind auch die anderen [Eigenthümlichkeiten der Seele], die Freiheit von Liebe u. s. w., mit zu verstehen. Denn es heisst in der Schrift [Bṛh. 1. 5. 3]: „Liebe, Wunsch, Zweifel, Glaube, Unglaube, Festigkeit, Schwachheit, Scham, Wahrnehmen, Furcht — alles dieses ist nichts als der innere Sinn (*manas*)."

Das Wort ‚schliesslich' (*iti*) zeigt an, dass die Darlegung der Eigenthümlichkeiten der Seele zu Ende ist.

„Wenn nun demnach Seele und Materie von einander verschieden geartet sind und damit der Unterschied [beider] festgestellt ist, wie lässt sich dann erklären, was in Schrift und Tradition gelehrt wird, nämlich das Thätersein der Seele [einer-] und das Erkennersein des Innenorgans andererseits?" Darauf antwortet [der Verfasser]:

164. Von der Beeinflussung kommt das Thätersein her, das geistige Wesen von der Nähe — das geistige Wesen von der Nähe [1]).

Hier ist die erforderliche Construktion [und Ergänzung diese]: das Thätersein der Seele kommt von der Beeinflussung durch das

---

1) Die Deutung dieses Sûtra bei Aniruddha ist sehr viel einfacher und besser.

Innenorgan her, und das geistige Wesen (*cit-tâ*) des Innenorgans von der Nähe der Seele; dieses beides aber besteht nicht in Wirklichkeit, [sondern ist nur scheinbar]. Das ist der Sinn. Gemeint ist damit: wie wegen der besonderen gegenseitigen Verbindung, [welche] zwischen dem Feuer und dem Eisen [hergestellt wird], ein Sprachgebrauch herrscht, demzufolge man die beiderseitigen Eigenschaften [auch] von dem Upâdhi aussagt [1]), oder wie man wegen der Verbindung des Wassers und der [in ihm sich spiegelnden] Sonne die Eigenschaften irrthümlich von einem auf das andere überträgt [2]), geradeso verhält es sich auch mit dem Innenorgan und der Seele. Dieses ist auch in Kârikâ [20] gelehrt:

„Deshalb erscheint in Folge der Verbindung mit ihr [der Seele] der ungeistige innere Körper als geistig, und ebenso die [am Handeln] unbetheiligte [Seele] als Thäter, während doch den Constituenten [der Materie] die Thäterschaft eigen ist."

Die Wiederholung der Worte ‚das geistige Wesen von der Nähe' hat den Zweck, das Ende des Buches anzuzeigen.

Dasjenige, wovon man sich befreien muss, die Befreiung und die Ursachen [der beiden Dinge] [3]) — diese vier Abschnitte, welche den Hauptgegenstand des Lehrbuchs bilden, sind nach der Reihe in diesem [ersten] Buche erörtert.

Weil der Inhalt der kurzgefassten [im Tattvasamâsa vorliegenden] Sâṃkhyasûtras hier ausführlich behandelt ist, führt unser Lehrbuch [d. h. die Sammlung der Sûtras] ebenso wie [der Leitfaden] des Yoga-Systems den Namen Sâṃkhya-pravacana [‚detaillirte Darlegung der Sâṃkhya-Philosophie'] [4]).

Hier schliesst in dem von Vijñânâcârya verfassten Commentar zu Kapila's Sâṃkhya-pravacana das erste über den Gegenstand [des Systems] handelnde Buch.

---

1) Indem man dem Eisen Hitze und Gluth, dem Feuer Gewicht zuschreibt.

2) Wenn man das Wasser für gelb und leuchtend, die Sonne für zitternd hält, oder wenn die Kinder glauben, dass das Spiegelbild der Sonne im Wasser ein greifbares Ding sei.

3) Vgl. den letzten Absatz in der Einleitung zu diesem Buche.

4) Vgl. S. 7, Z. 19 ff. in der Ausgabe.

Buch II.

Der Gegenstand des Systems ist erörtert. Jetzt wird [der Verfasser], um die Unveränderlichkeit der Seele zu begründen, im zweiten Buche in voller Ausführlichkeit lehren, in welcher Weise die Schöpfung aus der Urmaterie hervorgegangen ist. Dabei ist das Wesen der Produkte der Grundursache eingehend zu schildern, damit man auch von diesen [ebenso wie von der Urmaterie] die Seele ganz deutlich zu unterscheiden lerne. Darum sind in folgendem Verse des Mokshadharma-[Theiles des Mbh., 12. 7879]:

„Wer die Urmaterie und ihre Veränderungen sowie die ewige Seele richtig erkennt, der ist frei von Verlangen und erlöst."

und sonst [diese] drei Dinge als Gegenstände der Erkenntniss hingestellt. Bei der Behandlung derselben (*tatra*) nennt [der Verfasser] zuerst in der Erwägung, dass auch die erlöste [Seele] dem Gebundensein ausgesetzt sein würde, wenn das schöpferische Wirken der ungeistigen Urmaterie keinen [bestimmten] Zweck hätte, die Veranlassung für die Schöpfung der Welt:

1. [Das Wirken] der Urmaterie dient zum Zwecke der Erlösung der [thatsächlich] freien [Seele] oder zum Zwecke der eigenen.

‚Das Thätersein' ist aus dem letzten Sûtra des vorigen Buches zu ergänzen[1]). — Die Urmaterie schafft die Welt zu dem Zwecke, um die ihrem wahren Wesen nach von den Banden des Schmerzes freie Seele von dem Schmerz in der Form des Reflexes zu erlösen oder [kann man sagen:] von dem Schmerz, der durch die Verbindung des Reflektirens [mit der Seele in Zusammenhang getreten ist]; oder [die Urmaterie schafft] zum Zwecke der eigenen [Erlösung], d. h. zu dem Zwecke, um sich selbst von dem wirklichen Schmerz zu erlösen. Das ist der Sinn. Obschon nun ebenso wie die Erlösung auch die Empfindung Zweck der Schöpfung ist, so ist doch [hier] die Erlösung als die Hauptsache allein genannt.

---

1) Setze eine Interpunktion hinter *anushajyate*.

„Wenn die Schöpfung zum Zwecke der Erlösung stattfindet, so könnte doch die Erlösung schon in Folge einer einmaligen Schöpfung sich ergeben, mithin brauchte nicht immer und immer wieder eine [neue] Schöpfung einzutreten, [was doch in der That der Fall ist]?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

2. Weil diese [nur] dem gleichgiltig gewordenen zu Theil wird.

Nicht auf einmal ergiebt sich aus der Schöpfung die Erlösung, sondern wenn man vielfach durch den verschiedenartigen Schmerz von Geburt, Tod, Krankheit u. s. w. heftig gequält ist; und darum [folgt Schöpfung auf Schöpfung], weil das Eintreten der Erlösung nur demjenigen zu Theil wird, bei dem die höhere Gleichgiltigkeit (vgl. S. 3) in Folge der Erkenntniss der zwischen Urmaterie und Seele bestehenden Verschiedenheit sich eingestellt hat. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] giebt die Erklärung dafür, dass die Gleichgiltigkeit nicht auf Grund einer einmaligen Schöpfung eintritt:

3. Sie tritt nicht in Folge des blossen Hörens ein, wegen der Stärke der anfanglosen Disposition.

Selbst das Hören [1]) rührt von dem Verdienst her, das man in vielen Existenzen erworben. Auch dann [aber] tritt die Gleichgiltigkeit nicht in Folge des blossen Hörens ein, sondern in Folge der unmittelbaren Erschauung [der Wahrheit]; und diese unmittelbare Erschauung entsteht wegen der Stärke der anfanglosen fehlerhaften Disposition nicht sogleich, sondern durch die auf die höchste Höhe gesteigerte Concentration. Der Concentration [stehen] nun viele Hindernisse [im Wege], und deshalb wird nur nach zahlreichen Existenzen die Gleichgiltigkeit und Erlösung hie und da einmal einem zu Theil. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] führt einen weiteren Grund für die Continuität der Schöpfungen an:

4. Oder wie von einzelnen viele zu unterhalten sind.

Wie von den einzelnen Hausherren viele [Personen] zu unterhalten sind, welche sich als Frauen, Kinder u. s. w. unterscheiden, ebenso sind auch von den Constituenten, Sattva u. s. w., einzelne zahllose Seelen zu erlösen. Deshalb besteht, so viele Seelen auch erlöst werden mögen, die Continuität der Schöpfungen zu dem Zwecke um die andern zu erlösen; denn die Zahl der Seelen ist unendlich. Das ist der Sinn. Und so sagt das Yogasûtra [2. 22]: „Wenn auch [die Materie] aufgehört hat für denjenigen, der sein

---

1) d. h. die Gunst der Lebensumstände, in denen man von einem competenten Lehrer über diese höchsten Dinge unterrichtet wird.

Ziel erreicht hat, zu existiren, so ist sie doch nicht [absolut] zu nichte geworden, weil sie [noch allen] anderen ausser jenem gemeinsam angehört."

„Warum aber wird nur der Materie die schöpferische Thätigkeit zugeschrieben, da sich doch durch die Schriftstelle „Aus diesem Selbst ging der Aether hervor" [Taitt. 2. 1] ergiebt, dass auch die Seele schaffend wirkt?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

5. Da sie der Materie wirklich angehört, so folgt, dass sie auf die Seele [nur] bildlich übertragen ist.

Da feststeht, dass die schöpferische Thätigkeit der Materie wirklich angehört, so folgt, dass es sich in solchen Schriftstellen nur um eine bildliche Uebertragung dieser Thätigkeit auf die Seele handelt, [und zwar aus folgenden Gründen:] weil [erstens] diejenigen Schriftstellen, [welche eine Seele als den Schöpfer bezeichnen], ihr Absehen nur auf [die Zwecke] des Kultus gerichtet haben; weil [zweitens] aus einer anderen Schriftstelle „Die eine Ziege [gleichzeitig: die ungeborene] u. s. w." [Çvet. 4. 5] hervorgeht, dass die Materie der Schöpfer ist; und weil [drittens diejenigen Schriftstellen, welche die Seele als schöpferisch bezeichnen], sich im Widerspruch mit anderen Stellen befinden, die da lehren, dass die Seelen unveränderlich und reines Denken seien. Das ist der Sinn. Und dass diese Uebertragung nur einen metaphorischen Charakter hat, ergiebt sich [aus Vergleichungen mit Verhältnissen] im täglichen Leben. Wie nämlich dem König Sieg und Niederlage bildlich zugeschrieben werden, die [doch in Wirklichkeit] seinen Kräften, d. h. den Soldaten, angehören, ebenso wird den Seelen, den Besitzern der Kraft, bildlich schöpferische Thätigkeit und dgl. [d. h. Veränderlichkeit, Verdienst und Schuld] zugeschrieben, welche [Eigenschaften in Wirklichkeit] der ihnen gehörigen Kraft, d. h. der Materie, eigen sind; [und zwar geschieht dies], weil man die Kraft und den Besitzer der Kraft nicht trennen kann. Dies ist im Kûrmapurâṇa [12. 28] mit den Worten ausgesagt:

„Die Yogins, welche ihre Meditation auf die Principien richten, sehen [1]) die thatsächlich bestehende Verschiedenheit zwischen der Kraft und dem Besitzer der Kraft, und darauf auch die Nichtverschiedenheit."

Der Sinn [dieses Verses] ist: diejenigen, welche die Urmaterie und die übrigen [materiellen] Principien zum Gegenstand ihrer Verehrung machen, sehen die Verschiedenheit, d. h. das gegenseitige Nichtsein [von Seele und Materie], und [ebenso] ihre Nichtverschiedenheit, d. h. ihre [räumliche] Untrennbarkeit. Und für diese beiden [Verhältnisse] haben wir Schriftstellen als Belege:

---

1) Die Calcuttaer Ausgabe des Kûrmapurâṇa (in der Bibl. Ind.) liest *vadanti* anstatt *paçyanti*.

[für die Verschiedenheit] „Hierauf folgt die Unterweisung [über die Seele]: ‚[Sie ist] nicht so, nicht so' u. s. w." [Bṛh. 2. 3. 6], [für die Nichtverschiedenheit in dem eben angeführten Sinne] „Dieses All ist allein das Selbst u. s. w." [Chând. 7. 25. 2, Nṛs. Tâp. 2. 17]. So ist [dieser scheinbare Gegensatz] zu beurtheilen.

„Warum ist aber — trotz alledem — der Satz aufgestellt, dass die nur der Urmaterie eigene schöpferische Thätigkeit real sei, da wir doch auch aus der Schrift erfahren, dass die Schöpfung einem Traum oder etwas ähnlichem [d. h. einer Illusion] gleiche?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

6. Weil sich das aus den Produkten ergiebt.

Weil die Produkte, da sie praktischen Zwecken dienen, real sind, und sich mithin aus den Produkten auf Grund eines Beweismittels, welches den Gegenstand in seiner Beschaffenheit erkennen lehrt, ergiebt, dass die schöpferische Thätigkeit der Urmaterie real ist. Das ist der Sinn. Die Schriftstellen aber, welche [das Wirken der Urmaterie] mit einem Traume oder etwas ähnlichem vergleichen, sind dahin aufzufassen, dass sie nur ein theilweises Nichtsein, d. h. die Unbeständigkeit, oder das theilweise Uebertragensein auf die Seelen [1]) meinen; denn andernfalls würden [diese Stellen] mit denjenigen im Widerspruch stehen, welche die [Realität der] Schöpfung lehren, und es würde [dann überhaupt] kein absolutes Nichtsein geben, da auch die Traumgegenstände Modifikationen des inneren Sinnes, [also in gewisser Weise real] sind.

„Wenn man nun aber die [zweite] Seite der Alternative [in Sûtra II. 1] gelten lässt, dass nämlich die Urmaterie im eignen Interesse wirke, so müsste dieselbe doch auch für die erlöste Seele thätig sein!" Darauf erwidert [der Verfasser]:

7. Es besteht die Beschränkung hinsichtlich des Wissers, wie im Falle des Sichhütens vor dem Dorn.

[Das Wort *cetana*] ‚Wisser' bedeutet, entsprechend seiner Ableitung von der Wurzel *cit* ‚bewusst sein' (*saṃjñâne*), hier ‚wahrnehmend'. — Wie ein und derselbe Dorn nur für denjenigen nicht schmerzerregend ist, welcher als ‚Wisser', d. h. ihn wahrnehmend, sich vor ihm hütet (*mucyate*), wohl aber für [alle] anderen, ebenso hält sich auch die Materie nur von dem ‚Wisser', dem sie wahrnehmenden, d. h. demjenigen, der sein Ziel erreicht hat, fern (*mucyate*) [und] ist [demnach] nur für diesen nicht schmerzerregend; für [alle] andern aber, welche [dieselbe] nicht wahrnehmen, ist sie schmerzerregend. Diese ‚Beschränkung' oder vielmehr Vertheilung besteht; das ist der Sinn. Damit ist auch für

1) Der Paṇḍit ergänzte: *purushâdhyastatva-rûpâ-'sattvâṃçe.*

die ihrem Wesen nach gebundene Materie die Selbsterlösung [1]) möglich, und darum wirkt sie nicht für die erlöste Seele [2]).

„Was aber [in Sûtra 5] gesagt wurde, dass nämlich die schöpferische Thätigkeit auf die Seele nur bildlich übertragen sei, ist doch nicht richtig, weil die Annahme geboten ist, dass durch die Verbindung mit der Urmaterie auch die Seele sich zu den Formen des ‚grossen' Princips u. s. w. umgestalte. Sieht man doch, wie z. B. durch die Verbindung mit der Erde ein Stück Holz sich so umgestaltet, dass es der Erde sich anähnlicht." Darauf antwortet [der Verfasser]:

8. Trotz der Verbindung mit der andern besteht sie nicht direkt, [ebensowenig] wie das Brennen des Eisens.

Trotz der Verbindung mit der Urmaterie besteht die schöpferische Thätigkeit der Seele nicht direkt, d. h. [nicht] unmittelbar. Als Beispiel dafür [ist angegeben: ‚ebensowenig] wie das Brennen des Eisens'; das bedeutet: wie das Brennen des Eisens nicht unmittelbar stattfindet, sondern auf dem mit ihm verbundenen Feuer beruht, [also] nur übertragen ist. In dem angeführten Beispiel aber constatirt man eine Veränderung der beiden Dinge [des Feuers und des Eisens], weil dieselbe durch die Sinneswahrnehmung erwiesen wird; in dem Falle dagegen, welcher dem Zweifel [des Opponenten] unterliegt, lässt sich die Sachlage durch die Veränderung nur des einen, [der Urmaterie nämlich], erklären; mithin würde die Theorie, dass beide [Urmaterie und Seele] von der Veränderung betroffen seien, eine unnöthige Complikation bedeuten; sonst, [d. h. wenn diese Theorie richtig wäre], müsste [ja auch] in Folge der Verbindung mit der Hibiscus-Blüthe die Farbe des Krystalls sich verändern.

Dass der Endzweck der Schöpfung die Erlösung ist, wurde schon oben [in Sûtra II. 1] gelehrt; jetzt nennt [der Verfasser] die hauptsächlichste causa efficiens für die Schöpfung:

9. Bei Begierde und Gleichgiltigkeit Concentration und Schöpfung. [3])

---

1) Die Selbsterlösung der Materie besteht darin, dass ihr Wirken nicht von den Seelen empfunden wird, womit das Aufhören dieses Wirkens gegeben ist; *sva-mokshaḥ* = *purushenâ 'bhujyamânatvam*, P.

2) L. *pravartata iti* mit der v. l. und dem MS.

3) In dieser Weise ist zwar das Sûtra von allen Commentatoren gedeutet, aber vielleicht mit Unrecht. Der Paṇḍit erhob auch ein sprachliches Bedenken gegen diese Erklärung, welche nach der Ausdrucksweise der Sûtras den Instrumental *râga-virâgâbhyâm* verlange. Die natürlichste Auffassung des Sûtra „Die Schöpfung ist eine Verbindung von Liebe und Abneigung" wäre eine hübsche Parallele zu der Theorie des Empedocles, dass in der ganzen Schöpfung Hass und Liebe die treibenden Kräfte sind.

Bei Begierde Schöpfung und bei Gleichgiltigkeit Concentration, d. h. Ruhen [der Seele] in ihrem eignen Wesen, kurz Erlösung, oder auch Unterdrückung der Affektionen des Denkorgans. Das ist der Sinn. Demnach ist gemeint, dass sich durch positive und negative Betrachtungsweise (*anvaya-vyatirekâbhyâm*)[1]) die Begierde als Ursache der Schöpfung ergiebt. Und in diesem Sinne sagt auch die Schrift [Bṛh. 4. 4. 6], nachdem sie [§ 4—6] das Resultat der verschiedenartigen Werke, [das Aufsteigen] nämlich [zur Würde] Brahman's u. s. w. beschrieben: „So ergeht es nun dem wünschenden; wer aber nichts [mehr] wünscht, wunschlos, frei von Wünschen, ans Ziel seiner Wünsche gelangt ist, seine Wünsche [nur noch] auf das Selbst gerichtet hat[2]), dessen Leben wandert nirgends [mehr] hinaus." — Auch Begierde und Gleichgiltigkeit sind nur Eigenschaften der Materie.

Hierauf beginnt [der Verfasser] die Art und Weise der Schöpfung zu beschreiben:

10. Nach[3]) dem ‚grossen' und den andern folgt die der fünf Elemente.

‚Schöpfung' ist aus dem vorigen Sûtra zu ergänzen. — Wenn es auch in der Schriftstelle „Aus diesem Selbst ging der Aether hervor u. s. w." [Taitt. 2. 1] heisst, dass am Anfang die Schöpfung der fünf Elemente stattfand, so nehmen wir doch an, dass die Schöpfung der fünf Elemente der des ‚grossen' und der andern [Seiten des Innenorgans] nachfolgte; das ist der Sinn. [Der anscheinende Widerspruch] ist folgendermassen zu beurtheilen: wie in der Schriftstelle, welche sagt, dass das Feuer[4]) zuerst geschaffen sei [Chând. 6. 2. 3][5]), die [vorangehende] Schöpfung des Aethers und der Luft hinzuzudenken ist, so ist auch in der [oben] angeführten Schriftstelle [Taitt. 2. 1] hinzuzudenken, dass vorher das ‚grosse' und die andern [Formen des Innenorgans] geschaffen sind. Hierfür liefert den Beweis die Schlussfolgerung, dass, wie die Erschaffung des Topfes [eine Affektion des Innenorgans des Töpfers voraussetzt, so auch] der Erschaffung von allem ausser dem Innenorgan eine Affektion des Innenorgans vorausgegangen sein muss. Ferner wird auch in Uebereinstimmung mit der Wortfolge[6]) in einer andern Schriftstelle:

---

1) D. h. wo Begierde vorliegt (resp. nicht vorliegt), wird etwas (resp. nichts) hervorgebracht.

2) L. mit dem Text der Upanishad und dem MS.: *iti nu* (nicht *tu*) *kâmayamâno, 'thâ 'kâmayamâno yo 'kâmo nishkâma âpta-kâma âtma-kâmaḥ*, ...

3) *kramena* = *anantaram, paçcât*, P.

4) L. *teja-âdi* als Compositum.

5) „Dieses liess das Feuer entstehen."

6) Dem *pâṭha-krama* steht der *artha-krama* gegenüber, s.: Sâṃkhya-tattvakaumudî am Schluss von § 4.

„Aus ihm geht der Odem hervor, der innere und alle [äusseren] Sinne, Aether, Luft, Licht, Wasser[1]) und die Erde, die alles erhaltende." [Muṇḍ. 2. 1. 3]

und auf Grund der weiteren Schriftstelle „Dieser erschuf den Odem, aus dem Odem den Glauben, den Aether und die Luft" [Praçn. 6. 4, von uns] als sicher angenommen, dass die Schöpfung des ‚grossen' u. s. w. der Schöpfung der fünf Elemente voranging. Nun wird [der Verfasser in Sûtra II. 31] lehren, dass der Odem eine von den Wesensäusserungen (*vṛtti*) des Innenorgans ist; darum bedeutet in dieser Schriftstelle [Muṇḍ. 2. 1. 3 oder auch Praçn. 6. 4 das Wort] ‚Odem' das ‚grosse' Princip. Ebenso sagt auch ein Vedântasûtra [2. 3. 15, dass] die Schöpfung in der Reihenfolge des ‚grossen' u. s. w. [vor sich gegangen sei]: „Dazwischen Urtheil (*vijñâna*) und innerer Sinn in der Reihenfolge, weil ein Merkmal dafür vorliegt"; das bedeutet: zwischen dem realen [d. h. dem Brahman, resp. der Urmaterie] und dem Aether entstehen[2]) das Urtheilsorgan und der innere Sinn — in dieser Reihenfolge; und in dem inneren Sinn ist [hier] das Subjektivirungsorgan mit einbegriffen.

Die Urmaterie allein schafft zum Zwecke der Selbsterlösung, weil sie ewig ist, das ‚grosse' aber und die folgenden [Principien] schaffen je ihre Umwandlungen nicht zum Zwecke der Selbsterlösung, weil sie endlich sind; diesen Unterschied sagt [der Verfasser im folgenden] aus:

11. Da die Schöpfung um des Selbstes willen stattfindet, dient das Wirken dieser nicht zu eignen Zwecken.

Da die schöpferische Thätigkeit dieser, d. h. des ‚grossen' und der folgenden [Principien], um des Selbstes willen, d. h. um der Erlösung der Seelen willen stattfindet, dient das Wirken, d. h. die schöpferische Thätigkeit [derselben] nicht zu eignen Zwecken, weil [diese Dinge] vergänglich sind, also die Erlösung ihnen nicht [wie der ewigen Urmaterie] zu Theil werden kann. Das ist der Sinn. Weil [das schöpferische Wirken dieser Produkte] nothwendig die Erlösung eines andern bezwecken muss, hat man anzunehmen, dass es die Erlösung der Seelen, nicht die der Urmaterie bezwecke, weil diese [nur] ein Beiwerk zu den Seelen ist.

[Der Verfasser] beschreibt nun die Schöpfung des begrenzten Raumes und der begrenzten Zeit:

12. Raum und Zeit kommen aus dem Aether u. s. w. her.

1) Im Texte der Upanishad fehlt das *ca* hinter *âpaḥ*.
2) L. *utpadyete* anstatt *utpâdye* mit der v. l. und dem MS.

Raum und Zeit, soweit sie **e w i g** sind, bilden die Voraussetzung (*prakṛti*) für den Aether und sind einfach zwei bestimmte Qualitäten der Materie. Darum schreibt man mit Recht dem Raum und der Zeit Allgegenwart zu, desgleichen dem Aether, wie in der Schriftstelle „Gleichwie der Aether allgegenwärtig und ewig[1])" und sonst gesagt ist. Soweit aber Raum und Zeit begrenzt sind, entstehen sie aus dem Aether in Folge der Verbindung mit diesem und jenem Upâdhi; das ist der Sinn; denn mit dem Worte ‚u. s. w.' sind [im Sûtra] die Upâdhis gemeint. Wenn nun auch der begrenzte Raum und die begrenzte Zeit nichts anderes ist als der Aether, specialisirt durch diesen und jenen Upâdhi, so geben wir doch die Besonderheit des specialisirten [Aethers neben dem reinen, unbegrenzten Aether] zu und lehren hier, dass derselbe ein Produkt des letzteren ist, — ganz wie nach der Theorie der Vaiçeshikas das Gehör ein Produkt [des Aethers] ist[2]).

Jetzt beschreibt [der Verfasser] die [in Sûtra II. 10] „Nach dem ‚grossen' und den andern" genannten [Dinge] nach einander ihrem Wesen und ihren Eigenschaften nach:

13. Entscheidung ist das Urtheilsorgan.

Für das ‚grosse' Princip ist ‚Urtheilsorgan' ein Synonymon, und ‚Entscheidung' oder, wie man [gewöhnlicher] sagt, ‚Gewissheit' ist die specielle Funktion desselben; das ist der Sinn. Identificirt aber werden [im Sûtra diese beiden Begriffe] deshalb, weil eine Eigenschaft und der Träger derselben nicht zu trennen sind. Dieses Urtheilsorgan wird nun, wie man wissen muss, darum das ‚grosse' genannt, weil es alle Produkte ausser ihm durchdringt und weil es von grosser Macht ist; wie es in der Tradition heisst:

> „Aus der sich umgestaltenden Urmaterie aber ging das ‚grosse' Princip hervor, ‚gross' deshalb geheissen, weil durch dasselbe immerdar die Erkenntniss der Menschen entsteht."

In [Bṛh. 2. 4. 10] „Dieses grossen Wesens Aushauch ist das, was als Rigveda . . . ." sowie in ähnlichen Schrift- und Traditionsstellen ist das Wort ‚gross' auch von dem geistigen höchsten Wesen (*Hiraṇyagarbha*) gebraucht, weil dasselbe die Wahnvorstellung hat, das Urtheilsorgan sei sein Selbst, — ganz so wie das Wort ‚Erde' zur Bezeichnung des [Erd-]Geistes[3]) dient, welcher wähnt, dass die Erde sein Selbst sei. Desgleichen ist auch das Wort ‚Subjektivirungsorgan' oder [‚innerer Sinn', *manas*, oder ‚Denkorgan', *citta*, in Purâṇas gelegentlich] so zu verstehen, dass

---

1) Dieses Citat, welches auch Deussen nicht hat verificiren können, findet sich mehrfach in Çaṅkara's Commentar zu den Brahmasûtras; vgl. Deussen, System des Vedânta S. 516, Anm. 14.

2) Vgl. im Texte des Commentars zu I. 106 S. 77, Z. 2 v. u.

3) Die *samashṭi-pṛthivî* (aber nicht ein *pṛthivî-khaṇḍa*) hat nach den Sâṃkhyas ebenso gut eine Seele, wie Pflanzen und Bäume.

es Rudra und andere [Götter] bezeichne. Die einzelnen Upâdhis, d. h. je die betreffenden Urtheilsorgane aller der Götter[1]) von derjenigen Gottheit an, welche die Urmaterie für ihr Selbst hält, bis herunter zu denen, die in den Elementen ihr Selbst[2]) sehen, sind nur Theile des ‚grossen' Princips.

[Der Verfasser] nennt nun auch die übrigen Attribute des ‚grossen' Princips:

14. Produkte desselben sind Verdienst u. s. w.

Auch Verdienst, Erkenntniss, Gleichgiltigkeit und übernatürliche Kräfte beruhen auf der materiellen Grundlage des Urtheilsorgans, nicht auf der des Subjektivirungsorgans noch auf irgend einer anderen; denn allein das Urtheilsorgan ist ein Produkt des allerreinsten Sattva [d. h. des Sattva, welches sich, so weit wie irgend möglich, von Rajas und Tamas geläutert hat]. Das ist der Sinn.

„Wie soll sich aber dabei das Ueberwiegen der Schuld in den einzelnen Theilen des Urtheilsorgans, die sich in Menschen, Thieren u. s. w. befinden, erklären lassen?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

15. Das ‚grosse' wird in Folge der Beeinflussung zum Gegentheil.

Eben dieses ‚grosse', d. h. das grosse Princip, wird in Folge der Beeinflussung durch Rajas und Tamas zum Gegentheil, d. h. gemein, und nimmt als charakteristische Eigenschaften die Schuld sowie die Negationen der Erkenntniss, der Gleichgiltigkeit und der übernatürlichen Kräfte an; das ist der Sinn. Dadurch findet auch die Behauptung der Schrift- und Traditionsstellen, dass sämmtliche Menschen übernatürliche Kräfte besitzen, ihre Erklärung; denn die übernatürliche Macht, welche allen Upâdhis [d. h. allen Urtheilsorganen] wesentlich angehört, wird nur durch Rajas und Tamas verhüllt. Wenn [uns darauf eingewendet wird:] „Demnach müsste doch das Urtheilsorgan ebenso [wie die Urmaterie] ewig sein, damit Verdienst u. s. w. in ihm [dauernd] ruhen kann; wie kommt ihr also dazu [das Urtheilsorgan] für ein Produkt zu erklären?", [so erwidern wir: dieser Einwurf ist] nicht [berechtigt]; denn die von den Werken hinterlassenen Eindrücke und die andern [genannten Attribute] ruhen in dem besonderen Sattva, als welches das ‚grosse' Princip im Zustande des Samens zu denken ist, d. h. in einem Theile der Urmaterie, und deshalb nehmen wir an, dass dieses [‚grosse' Princip] in dem Zustande, in welchem es

---

1) Füge *devânâṃ* hinter °*paryantânâṃ* ein mit der v. l. und dem MS.

2) D. h. Vâyu, der sich für die Luft, Agni, der sich für das Feuer, und Varuṇa, der sich für das Wasser hält.

die Ursache der Erkenntniss ist, [aus der Urmaterie] entstehe wie der Spross [aus dem Samen]. Mithin ist das Urtheilsorgan wie der Aether von beiderlei Art, ewig [d. h. unentfaltet] und endlich [d. h. entfaltet]; [1]) und wie auf den Aether im Zustande der Ursache nur die Bezeichnung ‚Urmaterie', nicht [aber] die Bezeichnung ‚Aether' angewendet wird, weil [dann noch] nicht der Ton, das Merkmal des Aethers, existirt, ebenso wird auch für das Urtheilsorgan im Zustande der Ursache nur die Bezeichnung ‚Urmaterie' gebraucht, weil [dann noch] nicht die Entscheidung und die anderen Merkmale des Urtheilsorgans existiren.

Nachdem [der Verfasser so] das ‚grosse' Princip beschrieben, wendet er sich zu dessen Produkt, dem Subjektivirungsorgan:

16. Wahn ist das Subjektivirungsorgan.

Weil es die Vorstellung des [empirischen] Ich zu Stande bringt [*aham-karoti*, heisst das Subjektivirungsorgan] ‚Ichmacher' [*aham-kâra*, — ein Wort, gebildet] wie ‚Topfmacher' (*kumbha-kâra*), — und es ist ein substantielles inneres Organ [2]). Dasselbe ist, weil eine Eigenschaft und ihr Träger nicht zu trennen sind, ‚Wahn' genannt, um anzuzeigen, dass [der Subjektivirungswahn] die specielle Funktion [dieses Organs] ist [3]). Erst wenn ein Gegenstand durch das Urtheil festgestellt ist, entstehen die Ideen des Ich und des Mein. Darum schliessen wir, wie schon oben [im Commentar zu I. 64] gesagt, dass entsprechend dem Verhältniss von Ursache und Produkt, [welches] zwischen den beiden Funktionen [4]) [besteht], dasselbe Verhältniss auch für die beiden [Organe] gilt, denen diese Funktionen angehören. Ebenso ist schon oben [an derselben Stelle] gesagt, dass das Innenorgan, [in der That] nur e i n e s, lediglich in Folge des Unterschieds dreier Zustände, die z. B. [den drei Zuständen] ‚Same, Spross und grosser Baum' vergleichbar sind, dazu kommt Ursache und Produkt zu sein. Deshalb sind im Vâyu- [4. 25] und Matsya-[Purâṇa] die beiden [Worte] ‚Wahrnehmungs-' und ‚Urtheilsorgan' (*manas* und *buddhi*) für synonym erklärt:

> „Wahrnehmungsorgan, der grosse, Denken, Brahman, Burg, Urtheilsorgan, Erkenntniss, Gott . . . ."

[Der Verfasser] nennt nun die [jetzt] an die Reihe kommenden Produkte des Subjektivirungsorgans:

---

1) Was hierauf in der Ausgabe folgt, *yathâ kâraṇaṃ svâkâraḥ prakṛti-prabhâvâd iti*, ist unübersetzbarer Unsinn. Die klaren Sätze, welche das Sûcipattra dafür mit der Empfehlung *varatara* bietet und welche ohne Variante auch in meinem MS. stehen, sind von mir oben übersetzt worden.

2) Tilge den Interpunktionsstrich hinter *kumbha-kâravat* und setze ihn hinter *antaḥkaraṇa-dravyam*.

3) Setze eine Interpunktion hinter °*sûcanâya*.

4) Von denen das Urtheil die Ursache, die Subjektivirung das Produkt ist.

17. Die elf und die fünf Grundstoffe sind dessen Produkte.

Die elf, nämlich: Sinne, und die fünf Grundstoffe des Tons [1]) u. s. w. sind Produkte des Subjektivirungsorgans; das ist gemeint. ,Von mir ist durch diesen und jenen Sinn diese und jene Farbe oder dgl. zu erfassen, dies wird [mir] Freude schaffen', weil aus solchen und ähnlichen subjektivirenden Vorstellungen bei den Urschöpfungen [2]) die Sinne und deren Objekte entstehen, ist das Subjektivirungsorgan die Ursache der Sinne; denn man beobachtet im täglichen Leben, dass von demjenigen, der [das Eintreten] des Genusses bei sich erwartet, in Folge des Verlangens [danach] die Mittel zu dem Genusse zubereitet werden; und an der Stelle des Mokshadharma-Theiles [des Mbh., 12, 7758] „Aus dem Verlangen nach Farbe entstand [3]) der Gesichtssinn, u. s. w." ist überliefert, dass aus dem Verlangen des höchsten Wesens der Gesammt-Gesichtssinn und die übrigen [Gesammtsinne] hervorgegangen sind. Das ist die Meinung. Darum entsteht auch aus dem Subjektivirungsorgan von den [feinen] Elementen und den Sinnen zuerst der innere Sinn, dessen Eigenschaft das Verlangen ist; diese besondere Stellung [nimmt derselbe ein], weil die Grundstoffe und [die äusseren Sinne] Produkte des Verlangens sind.

[Der Verfasser] beschreibt hier auch [4]) diese besondere Stellung [des inneren Sinnes]:

18. Der aus Sattva bestehende elfte [5]) entspringt dem modificirten Subjektivirungsorgan.

Der elfte, d. h. der die Zahl elf voll machende, innere Sinn ist in der durch sechzehn gebildeten Reihe [6]) derjenige, der [wesentlich] aus Sattva besteht; darum geht er aus dem modificirten, d. h. vom Sattva beherrschten, Subjektivirungsorgan hervor. Das ist gemeint. Daraus ist auch zu entnehmen [7]), dass die zehn [äusseren] Sinne aus dem vom Rajas beherrschten und die Grundstoffe aus dem vom Tamas beherrschten Subjektivirungsorgan ent-

---

1) Der Grundstoff des Tons ist der Aether in feinem Zustande.

2) Der Plural bezieht sich auf die Neuschöpfungen nach den Pralayas; dem *âdi-sarga* steht der einfache *sarga*, d. h. die täglich fortlaufende Schöpfung, gegenüber.

3) Die Calc. Ed. des Mbh. hat *tathâ* anstatt *abhût*.

4) L. *atrâpi* mit der v. l. und dem MS.

5) Nach Aniruddha's Commentar sowie nach den Erklärungen Gauḍapâda's und Vâcaspatimiçra's zu Kârikâ 25 würde *ekâdaçaka* ,die Elfzahl' bedeuten, d. h. die Gesammtheit der Sinne bezeichnen. Ich halte d i e s e Erklärung, zumal im Hinblick auf das folgende Sûtra, für richtig.

6) S. Sûtra II. 17.

7) L. *tanmâtrâṇî 'ty avagantavyam* mit der v. l. und den Excerpten des Mahâdeva und Nâgeça.

stehen; denn das lässt sich schon aus solchen Traditionsstellen constatiren, wie:

„Das Ich [= Subjektivirungsorgan] ist dreierlei Art: [durch Sattva] modificirt, wirksam (*taijasa*) und Tamas-artig. Aus dem sich modificirenden, Sattva-artigen Ich-Princip entstand der innere Sinn,

aus ihm auch die Götter, von denen die Manifestirung der Dinge ausgeht; aus dem wirksamen die [äusseren] Sinne [1]), die der Wahrnehmung und die des Handelns;

das Tamas-artige ist der Ausgangspunkt der feinen Elemente, aus deren [erstem] der Aether hervorging, das Attribut des Selbstes." [Bhâg. P. 3. 5. 29—31]

Darum ist, in Uebereinstimmung mit den Purâṇas und ähnlichen [Schriften], auch in Kârikâ [25] folgendes gesagt:

„Der aus Sattva bestehende elfte entspringt dem [durch Sattva] modificirten Subjektivirungsorgan; ihm, dem Ausgangspunkt der Elemente, [auch] die Grundstoffe, [doch] ist es dann Tamas-artig; dem wirksamen die von beiderlei Art."

‚Wirksam' bedeutet ‚Rajas-artig'; ‚die von beiderlei Art' sind die Sinne der Wahrnehmung und des Handelns.

„In dem Sûtra weiter unten ‚Die Schriftstelle über das Aufgehen in die Gottheiten . . . . .' [II. 21] wird aber doch [der Verfasser] von den Göttern der [einzelnen] Organe sprechen; warum sind also von der Kârikâ nicht auch die Götter als Produkte des Sattva-artigen Subjektivirungsorgans bezeichnet?" Darauf antworten wir: Es wird in der Schrift gelehrt, dass die Gottheiten des Gesichtssinns und der übrigen [Sinne] nichts anderes seien, als die Geister der Sonne u. s. w., deren Leiber der Gesammt-Gesichtssinn und die übrigen [Gesammtsinne] sind; es läuft also einfach darauf hinaus, dass die Gesammtorgane die Gottheiten der individuellen Organe sind. Demzufolge werden auf Grund der Anschauung, dass das individuelle und die Gesammtheit identisch sind, in diesem Lehrbuch die Götter neben den Organen nicht besonders behandelt. Es werden also die Gesammtsinne, weil sie mit dem inneren Sinn verglichen nur wenig Sattva enthalten, kurzweg als Produkte des Rajas-artigen Subjektivirungsorgans bezeichnet. Wenn hingegen an [einzelnen] Traditionsstellen, [wie z. B. in dem oben herausgehobenen Verse des Bhâg. P. 3. 5. 30, die Gesammtsinne oder, wie dort gesagt ist, ‚die Götter'] als Produkte des Sattva-artigen Subjektivirungsorgans bezeichnet sind, so ist das geschehen, weil sie mit den individuellen Sinnen verglichen eine grössere Masse von Sattva enthalten; man hat also [hier] keinen Widerspruch anzunehmen [2]). Dementsprechend ist wegen der Dreierleiheit des Subjektivirungsorgans auch dem ‚grossen', welches die Ursache von jenem ist, eine solche Dreierleiheit zuzuschreiben; denn es heisst in der Tradition:

---

1) Burnouf's Ausgabe des Bhâgavatapurâṇa liest *taijasânî 'ndriyâṇy eva.*

2) Es wird wohl mit der v. l. *ity avagantavyam* zu lesen sein; das MS. stimmt mit dem Texte der Ausgabe überein.

„Von dreierlei Art ist der ‚grosse', Sattva-, Rajas- und Tamas-artig." [Mârk. P. 45. 38][1]).

Eine andere [Erwägung] ist es, dass die Dreierleiheit dieser beiden [des Urtheils- und des Subjektivirungsorgans] auch nach dem Unterschied der Individuen oder nach partiellen Unterschieden [d. h. bei verschiedenen Gelegenheiten an ein und demselben Individuum, zu Tage tritt][2]).

[Der Verfasser] beschreibt nun die elf Sinne:

19. Mit den Sinnen des Handelns und denen der Wahrnehmung bildet der innere eine Elfzahl.

Fünf Sinne des Handelns giebt es, die Kräfte des Redens, des Fassens, des Gehens, der Absonderung, der Zeugung, und fünf Sinne der Wahrnehmung, mit Namen Gesicht, Gehör, Gefühl, Geschmack, Geruch. Mit diesen zehn zusammen bildet der innere Sinn eine Elfzahl, d. h. die Gesammtheit der elf Sinne; das ist gemeint. — [Das Wort für ‚Sinn'] *indriya* bedeutet ‚Werkzeug für den Indra', d. h. den Herrn des Körpers [also: für die Seele]. Demnach ist jedes Werkzeug ein Sinn, falls es ein Produkt des Subjektivirungsorgans ist.

[Der Verfasser] weist die Ansicht zurück, dass die Sinne aus den Elementen gebildet seien:

20. Weil die Schrift lehrt, dass sie aus dem Subjektivirungsorgan hervorgegangen, sind sie nicht aus den Elementen gebildet.

‚Die Sinne' ist hineinzudenken. Wenn nun auch die Schriftstelle, welche die Entstehung [der Sinne] aus dem Subjektivirungsorgan beweist, im Laufe der Zeit verloren gegangen ist, so wird sie doch aus dem Worte des Lehrers [d. h. aus unserm Sûtra] und aus sämmtlichen Traditionsschriften, aus Manu u. s. w., erschlossen. Eine deutliche Schriftstelle [dafür, dass aus dem Subjektivirungsorgan Produkte hervorgehen, obschon die Sinne nicht speciell genannt sind,] ist „Möge ich mich vervielfältigen etc." [Chând. 6. 2. 3 oder Taitt. 2. 6[3])]. Wenn [uns darauf eingewendet wird:] „In [Chând. 6. 5. 4]: „Denn aus Speise gebildet, o

---

1) In der Ausgabe des Mârk. P. (Calcutta 1862) schliesst dieser Halbvers *tridho 'ditaḥ*, der vorangehende mit *mahân*.

2) *Anayor mahad-ahaṃkârayor vyakti-bhedât çarîra-bhedât ekasminn eva vâ çarîre 'ṃça-bhedât* (*ekasmin manushya ekâ buddhiḥ kasmiṃçcid vishaye prakâçikâ, kasmiṃçcid vishaye capalâ, kasmiṃçcid vishaye mûḍhaiva bhavati*) *traividhyam iti vicârântaram*, P.

3) Dort fehlt allerdings das in diesem Zusammenhange bedeutungsvolle *aham;* sollte Vijñânabhikshu das Wort zu seinen Zwecken hinzugefügt haben oder eine andere Stelle meinen?

Lieber[1]), ist der innere Sinn u. s. w." liegt aber doch auch eine Schriftstelle dafür vor, dass die Sinne aus den Elementen gebildet sind", [so antworten wir:] Nein! Denn da das Erleuchten [d. h. das Hervorrufen der Erkenntniss dem Innenorgan und den Sinnen] gemeinsam ist, so kann man nur annehmen, dass das Innenorgan die materielle Ursache [der Sinne] ist, und deshalb verdient [von den beiden sich anscheinend widersprechenden Schriftstellen] diejenige den Vorzug, welche lehrt, dass [die Sinne] aus dem Subjektivirungsorgan stammen; und da auch die Elemente durch den Willen des höchsten Wesens erzeugt sind, ist die Speise [erst] durch den inneren Sinn geschaffen. Die Schriftstelle aber, welche sagt, dass [die Sinne] den Elementen entsprossen sind, ist bildlich zu verstehen, da sie nur meint, dass die individuellen inneren und [äusseren] Sinne, welche ja nur in der Verbindung mit den Elementen [d. h. mit den animalischen Körpern] Bestand haben, aus diesen Elementen heraus sich manifestiren.

„Trotzdem lässt sich aber doch nicht feststellen, dass [die Sinne] dem Subjektivirungsorgan entstammen, da in der Schriftstelle „Dieses Menschen Fähigkeit zu reden geht in das Feuer ein, der Athem in die Luft, der Gesichtssinn in die Sonne u. s. w." [Bṛh. 3. 2. 13] gesagt ist, dass die Sinne in den Gottheiten aufgehen, man also daraus erfährt, dass auch die Gottheiten materielle Ursachen [der Sinne sind]; denn nur in seiner Ursache geht ja das Produkt auf." Diesem Bedenken gegenüber bemerkt [der Verfasser]:

21. Die Schriftstelle über das Aufgehen in die Gottheiten sagt nichts von einem Schöpfer.

Die Schriftstelle, welche von dem Aufgehen in die Gottheiten spricht, sagt nichts von einem Schöpfer, d. h. bezieht sich nicht auf einen Schöpfer; [und ein solcher ist in der That in unserem Falle nicht anzunehmen]; denn die Erfahrung lehrt, dass ein Wassertropfen in den Erdboden eingeht, der doch nicht sein Schöpfer ist, und aus der Schrift lernen wir ebenso, dass das Selbst in die Elemente, die doch nicht dessen Schöpfer sind, eingeht. Gemeint ist: aus der Schriftstelle „Ganz Erkennen, entsteht es aus diesen Elementen, und in diese hinein löst es sich auf." [Bṛh. 2. 4. 12].

Einige meinen, dass der zu den Sinnen gehörige innere Sinn ewig sei. Diese Ansicht widerlegt [der Verfasser mit folgenden Gründen]:

22. Weil die Schrift ihr Entstehen lehrt und weil man ihr Vergehen beobachtet.

---

1) Der Text der Upan. hat *somya* anstatt *saumya*.

Für alle diese Sinne giebt es ein Entstehen, weil die Schrift lehrt:

„Aus ihm geht der Odem hervor, der innere und alle [äusseren] Sinne etc.“ [Muṇḍ. 2. 1. 3],

und weil man sich von ihrem Vergehen durch die Thatsache überzeugt, dass in den Zuständen des Alters oder [der Krankheit] ebenso wie das Gesicht und die übrigen [äusseren Sinne] auch der innere abnimmt und [hinschwindet]. Das ist gemeint. Und in diesem Sinne ist gesagt:

„Nach [weiteren] zehn Jahren schwindet der innere und alle [äusseren] Sinne.“ [1])

Die Aussprüche, welche von der Ewigkeit des inneren Sinnes handeln, meinen den Samen [desselben], d. h. die Urmaterie.

[Der Verfasser] widerlegt nun die Ansicht der Heretiker, dass die Sinne nichts anderes seien als die Reihe der Glieder, in denen sie sich äussern [2]):

23. Der Sinn ist etwas übersinnliches; [nur] für die Irrenden ist er der Sitz. [3])

Ein jeder Sinn ist etwas übersinnliches; nicht etwa das wahrnehmbare [Körperglied] [4]); nur für die Irrenden ist der Sitz, d. h. das Glied [5]), und der Sinn identisch; das ist gemeint. — Die [richtige] Lesart ist [im Sûtra] allein *adhishṭhânam* ‚der Sitz‘ [nicht *adhishṭhâne*, wie Aniruddha hat].

[Der Verfasser] widerlegt nun die Meinung, dass es nur einen einzigen Sinn gebe, der in Folge verschiedener Kräfte die mannigfachen Thätigkeiten ausübe:

24. Da auch, wenn [die anderen Sinne nur] verschiedene Kräfte sind, die Verschiedenheit feststeht, ist die Einheit nicht.

Auch wenn man zugiebt, dass verschiedene Kräfte einem einzigen Sinn gehören, steht doch die Verschiedenheit der Sinne fest,

---

1) Der Paṇḍit ergänzte den vorangehenden Halbvers, ohne sich zu erinnern, welchem Werke die Stelle entstammt: *bâlyaṃ vṛddhiç chavir medhâ tvag dṛshṭiḥ çukra-vikramau* „(Nach je zehn Jahren) schwindet die Kindheit, das Wachsthum, die Jugendschönheit, die Energie, die (Glätte der) Haut, das Gesicht, die Zeugungskraft, die Fähigkeit zu gehen.“

2) Das Wort *golaka*, zunächst das Auge, ist weiterhin zur Bezeichnung der Nase, der Ohren, der Hände etc. verwendet; in diesem Sinne steht es in Vijñânabhikshu's Einleitung zu V. 104, und so habe ich es hunderte von Malen aus dem Munde der Paṇḍits gehört.

3) L. *adhishṭhânam* mit Aph.[2] 203, Anm. 5.

4) Setze einen Interpunktionsstrich hinter *pratyaksham*.

5) Der Neudruck Jivânanda's bietet, trotz Hall's Verbesserung in dem Çuddhipattra, die Lesart *tv adhishṭhâne golake*.

weil auch die Kräfte [nichts anderes als] Sinne sind; deshalb ist die Einheit des Sinnes nicht. Das ist gemeint.

„In der Theorie, dass aus dem einen Subjektivirungsorgan die verschiedenartigen Sinne entstehen, liegt aber doch ein logischer Widerspruch." Darauf entgegnet [der Verfasser]:

25. Eine theoretische Erwägung hebt nicht das durch ein richtiges Erkenntnissmittel [1]) festgestellte auf.

Das ist verständlich.

[Der Verfasser] lehrt [jetzt], dass [in der That] die zehn anderen [Sinne nur] verschiedenartige Kräfte des einen, d. h. des hauptsächlichen, nämlich des inneren Sinnes, sind:

26. Der innere Sinn nimmt das Wesen der beiden an.

Der innere Sinn nimmt das Wesen der Sinne der Wahrnehmung und des Handelns an. Das ist gemeint.

Die Bedeutung des Ausdrucks ‚nimmt das Wesen der beiden an' erläutert [der Verfasser] selbst [im folgenden]:

27. Wegen der Verschiedenheit der Modifikationen der Constituenten wird er verschiedenartig, den Zuständen vergleichbar.

Gleichwie ein und derselbe Mann in Folge seines Verkehrs ein verschiedenes Wesen annimmt, indem er beim Verkehr mit der Liebenden verliebt, mit einem gleichgiltigen gleichgiltig, mit einem andern [noch] anders ist, ebenso wird auch der innere Sinn, da er sich in Folge der Beziehung, in welche er zu dem Gesicht und den übrigen [äusseren Sinnen] tritt, mit eben diesen vereinigt, durch die Funktionen des Sehens u. s. w. charakterisirt und damit verschiedenartig. Der Grund dafür ist ‚wegen der .... Constituenten'; das bedeutet: weil die Constituenten, Sattva u. s. w., die Fähigkeit haben sich in der verschiedensten Weise zu modificiren. Diesen [Lehrsatz] erschliessen wir aus der Unfähigkeit des Gesichts und der übrigen [äusseren Sinne], ohne die Verbindung mit dem inneren Sinn ihre Thätigkeit auszuüben, welche [Unfähigkeit] durch die Schrift festgestellt ist: „Ich war mit meinem Sinn anderswo; [darum] hörte ich nicht u. s. w." [Bṛh. 1. 5. 3].

[Der Verfasser] nennt nun die Objekte für die Sinne der Wahrnehmung und des Handelns:

---

1) D. h. durch die Schrift (cf. II. 20), nicht durch ‚ocular evidence', wie Ballantyne will.

28. [Die Objekte] für die beiden beginnen mit der Farbe und enden mit dem Unrath des Genossenen.

Der Unrath der genossenen Speisen ist Koth und [Harn]. Demnach sind die zehn Objekte für die beiden, d. h. für die Sinne der Wahrnehmung und des Handelns, folgende: [erstens] Farbe, Geschmack, Geruch, Gefühl und Ton, und [zweitens] dasjenige, was gesprochen, ergriffen, betreten, in Wollust versetzt und abgesondert wird. Das ist der Sinn. In Wollust versetzt wird von Seiten des e i n e n Geschlechtsglieds das a n d e r e Geschlechtsglied; denn für das eine Geschlechtsglied ist das andere Objekt [1]).

Um welches ihrem Gebieter [2]) (*indra*) geleisteten Dienstes willen diese Sinne ihren Namen (*indriya*) führen, und wer dieser Gebieter ist, dieses beides lehrt [der Verfasser jetzt]:

29. Das Sehen u. s. w. [3]) ist Sache des Selbstes; die Sinne sind die Werkzeuge [dazu].

Das Sehen und die folgenden vier [Resultate des Wirkens der Wahrnehmungssinne], das Sprechen und die folgenden vier [Resultate des Wirkens der Sinne des Handels] sowie das Wünschen [d. h. das Resultat des Wirkens des inneren Sinnes, alles dies] ist Sache des Selbstes, der Seele; die Sinne aber sind die W e r k z e u g e für die Funktion des Sehens u. s. w. Das ist der Sinn. [Wenn darauf Jemand einwendet]: „Mag schon das Sehen, Hören und [das Schmecken, Riechen, Fühlen] zu Zeiten, weil auf eine E m p f i n d u n g hinauslaufend, Sache der Seele, obwohl dieselbe nicht der Veränderung unterliegt, sein können! Das Sprechen aber [4]) und, was [in der Aufzählung] ihm nachfolgt, ist nichts als T h ä t i g k e i t; wie kann dieses von der unveränderlichen [Seele] ausgesagt werden?“, [so erwidern wir: dieser Einwand ist] nicht [richtig]; denn die Worte ‚Sehen u. s. w.‘ bedeuten in unserm Sûtra (*atra*) nichts als die Thatsache, dass [die Seele] lediglich durch das Nahesein die Funktionen des Sehens u. s. w. bewirkt in derselben Weise wie der Magnet [nur durch das Nahesein das Eisen anzieht]. Denn wie ein König, auch ohne selbst thätig zu sein, vermittelst seines Werkzeuges, des Heeres nämlich, zum Krieger wird dadurch, dass er [dieses] mit seinem blossen Befehl antreibt, ebenso wird auch die unveränderliche Seele vermittelst des Gesichstsinns und aller ihrer anderen Werkzeuge zum Seher, Sprecher, Wünscher u. s. w. dadurch, dass sie diese [Werkzeuge] vermöge ihres blossen Naheseins — wofür wir ‚Verbindung‘ sagen — [zum Wirken] antreibt

---

1) L. *ânandayitavyaṃ co 'pasthasyo 'pasthântaram | upasthasya hy upasthântaraṃ vishaya iti* mit der v. l. und dem MS.

2) L. *yasye 'ndrasya* mit der v. l. und dem MS.

3) Das Masculinum *drashṭṛtvâdir* erfordert als Ergänzung *dharmaḥ*.

4) L. ein *tu* hinter *vaktṛtvâdikaṃ* mit der v. l. und dem MS.

in derselben Weise, wie der Magnet [das Eisen anzieht ohne dabei selbst thätig zu sein. Wenn eben erwähnt wurde], dass [die Seele die Funktionen] ‚bewirkt', so bedeutet das hier die Anregung der Gesammtheit der Thätigkeitsbeziehungen (*kâraka*) [1]), der Ausdruck Werkzeug aber [2]) bezeichnet den Besitzer der Funktion, welche die Ursache zur Thätigkeit ist, oder dasjenige, welches mit Sicherheit zu dieser führt [3]), wie z. B. die Axt [das Werkzeug zum Holzspalten ist]. Wenn aber in den Lehrbüchern geleugnet wird, dass die Seele das Sehen u. s. w. bewirke, so ist [damit nur geleugnet], dass ihr die Ausübung einer dazu dienenden Handlung oder diese Thätigkeiten [des Sehens, Hörens u. s. w. selbst] eigen seien. In diesem Sinne heisst es:

> „Darum steht fest, dass das Selbst Thäter und Nicht-Thäter ist: wegen der Wunschlosigkeit ist es Nicht-Thäter, Thäter nur wegen des Naheseins."

Demnach ist das Selbst immerdar Seher, Sprecher u. s. w., weil die Kraft die Gesammtheit der Thätigkeitsbeziehungen anzuregen das Wesen des Selbstes ausmacht; dieser Gedanke ist von der Schrift mit den Worten gelehrt [4]): „Nicht findet ein Verlust der Sehkraft des Sehers statt, nicht der Sprechkraft des Sprechers u. s. w." [Bṛh. 4. 3. 23, 26]. Wenn [man uns darauf einwendet:] „Ist denn nicht in dem Abschnitt über die Erkenntnissmittel [im ersten Buch] gesagt, dass nur die Wahrnehmung und die anderen Funktionen [des Innenorgans] die Werkzeuge seien? warum werden hier die Sinne als solche bezeichnet?", [so erwidern wir: dieser Einwand ist] nicht [richtig]; denn hier wird gelehrt, dass die Sinne die Werkzeuge für die durch das Auge u. s. w. vermittelten Affektionen des Innenorgans, d. h. für das Sehen u. s. w., sind, dort [oben] hingegen [5]) wurde gesagt, dass die Affektionen die Werkzeuge sind [zur Hervorbringung] des in der Seele ruhenden Resultats, d. h. der Erkenntniss.

Jetzt nennt [der Verfasser] die besonderen Funktionen der drei Seiten des Innenorgans:

30. Die drei besitzen eine specifische Unterschiedenheit der Merkmale.

Die drei, das ‚grosse' [Princip], das Subjektivirungsorgan und der innere Sinn, besitzen eine specifische Unterschiedenheit der Merkmale (*svâlakshaṇya*). [Dieses Bahuvrîhi-Derivat] ist so aufzulösen, dass der [bei der Composition eingetretene] Ausfall des

1) D. h. *karaṇa, sampradâna, apâdâna, adhikaraṇa* (die Thätigkeitsbeziehungen des wodurch, wofür, woher und wo).

2) L. *tu* hinter *karaṇatvaṃ* mit der v. l.

3) zu *tat-sâdhakatama* vgl. I. 87.

4) Tilge den Interpunktionsstrich hinter *çrûyate*.

5) L. *tatra ca* mit der v. l. und dem MS.

Mittelgliedes [des zweiten *sva* nämlich] dadurch constatirt wird, also: wobei mehrere je ihr specifisches Merkmal, d. h. ihre besondere Funktion haben; [1]) der abstrakte Begriff dazu ist das Sosein [d. h. die specifische Unterschiedenheit der Merkmale]. Das ist der Sinn.

Im täglichen Leben gilt nun als Merkmal des ‚grossen' [Princips] der Besitz hervorragender Eigenschaften, wie der Entscheidung und der übrigen [im Commentar zu II. 14 genannten; als Merkmal] des Subjektivirungsorgans (*ahaṃkṛta* = *ahaṃkâra*) die Uebertragung von Eigenschaften auf das Selbst, welche [thatsächlich in demselben] nicht vorhanden sind; und [als Merkmal] des inneren Sinnes die Einräumung „dies mag sein". Ebenso kommt es auch [in unserm System] darauf hinaus, dass die [hauptsächliche] Regung des Urtheilsorgans die Entscheidung, des Subjektivirungsorgans der subjektivirende Wahn und des inneren Sinnes Vorsatz und Unentschiedenheit ist. ‚Vorsatz' (*saṃkalpa*) bedeutet ‚die Absicht etwas zu thun', wie es im Glossar [Amarak. 1. 1. 4. 11] heisst: „Vorsatz ist die Thätigkeit des inneren Sinnes". ‚Unentschiedenheit' (*vikalpa*) ist [entweder] Zweifel oder eine besondere im Yoga-System behandelte Art von Irrthum, aber nicht die Wahrnehmung von etwas bestimmtem; denn diese ist eine Affektion des Urtheilsorgans.

[Der Verfasser] nennt nun auch eine den dreien gemeinsame Wesensäusserung (*vṛtti*):

31. Eine gemeinschaftliche Wesensäusserung des Organs sind die fünf Lebenshauche, Einathmen u. s. w.

Die fünf Lebenshauche, d. h. Einathmen u. s. w., welche unter diesem Namen bekannt sind, weil sie wie der Wind hin und hergehen, sind eine gemeinschaftliche, d. h. gemeinsame Wesensäusserung des Organs, d. h. der drei Formen des Innenorgans; damit sind verschiedene Modifikationen [des gesammten Innenorgans] gemeint. Dasselbe ist in Kârikâ [29] ausgesagt:

> „Die Funktionen machen die specifische Unterschiedenheit der drei aus; [denn] dieselben gehören [jedem einzelnen Organ] besonders an; eine gemeinschaftliche Wesensäusserung des [gesammten] Organs sind die fünf Lebenshauche, Einathmen u. s. w."

Ein Gewisser [Vâcaspatimiçra zu der Stelle] erklärt nun hier, dass das Einathmen, [Ausathmen] u. s. w. besondere Arten von Wind seien und dass diese um der Wesensäusserung des Innenorgans, d. h. um der Thätigkeit willen, auf welcher das Leben beruht, in Funktion treten; aus dem Grunde seien Einathmen, [Ausathmen] u. s. w. mit der Wesensäusserung des [gesammten inneren] Organs identificirt. Das ist nicht richtig; denn in dem Vedânta-

1) Setze einen Interpunktionsstrich hinter *vigrahaḥ* mit dem MS.

sûtra [2. 4. 9] „Nicht sind sie Wind noch Thätigkeit, weil sie [in der Schrift] besonders erwähnt werden" ist in deutlicher Weise geleugnet, dass der Athem Wind oder eine Abart von Wind sei, und man hat anzunehmen, dass auch hier dasselbe wie in jenem [Vedântasûtra] gemeint sei; ferner hat man, da die Attribute des inneren Sinnes, das Begehren u. s. w., den Athem in Unruhe versetzen, anzunehmen, dass [dieser mit jenen] in dem Verhältniss der Coordination stehe, [d. h. gleichfalls ein Attribut des inneren Organs sei]. An Schriftstellen aber, welche Wind und Odem als etwas von einander verschiedenes erwähnen, haben wir z. B. die folgende:

„Aus ihm geht der Odem hervor, der innere und alle [äusseren] Sinne, Aether, Wind [Luft], Licht, Wasser und die Erde, die alles erhaltende." [Muṇḍ. 2. 1. 3]

Darum liegt [bei uns] keine Lücke vor, wenn wir auch die Lebenshauche nicht unter den Dingen aufzählen, welche den inneren Körper bilden; denn das Innenorgan führt wegen seiner Wirkungskraft die Namen ‚fadenartig [sich durch alles hindurchziehend]', ‚Odem' u. s. w. [1]), [d. h. der Odem ist in dem Begriff des Innenorgans, als Funktion desselben, mit enthalten].

Wenn nun auch [der Athem] eine Veränderung an dem Innenorgan ist, so ist doch die landläufige Bezeichnung desselben mit dem Worte Hauch [oder Wind, *vâyu*] deshalb angemessen, weil [der Athem] in einer besondern Art und Weise wie der Wind hin und hergeht und weil er unter der Leitung des Windgottes steht.

Für uns besteht nicht, wie für die Vaiçeshikas, das Gesetz, dass die Funktionen der Sinne nur nach einander, nicht gleichzeitig stattfinden. Diesen Gedanken spricht [der Verfasser im folgenden Sûtra] aus:

32. Sowohl nach einander als auch zusammen finden die Funktionen der Sinne statt.

Das ist verständlich. — Da eine Combination verschiedener Arten (*jâti-sâṃkarya*) für uns keinen Fehler bedeutet, [was sie nach der Meinung der Vaiçeshikas und Naiyâyikas ist] [2]), so giebt es keinen Grund dagegen, dass, wenn die erforderlichen Faktoren bei einander sind, auch von mehreren Sinnen gleichzeitig **eine** Affektion [des Innenorgans] hervorgebracht wird. Das ist die Meinung.

Die Vertheilung der Sinnesfunktionen ist in Kârikâ [28] auseinandergesetzt:

„Die Funktionen der [ersten] fünf [Organe] in Bezug auf Töne u. s. w. gelten uns nur als Wahrnehmung (*âlocana*); die der [anderen] fünf sind Sprechen, Fassen, Gehen, Entleerung und Wollust."

---

1) S. Vedântasâra 115.

2) Vgl. Hall, Index No. CXIII.

[Das hier stehende Wort] ‚Wahrnehmung' ist von alten Lehrern folgendermassen erklärt:

„Denn ‚Wahrnehmung' ist die erste nicht-differenzirte (*nirvikalpaka*)[1]) Erkenntniss; die zweite aber, durch die Qualitäten der Dinge, ferner durch den Genusbegriff u. s. w. [differenzirte] heisst ebenso."[2])

Das bedeutet: Die zweite aber, d. h. die zeitlich nachfolgende, durch die Qualitäten der Dinge, d. h. durch die den Gegenständen charakteristischen Qualitäten, ferner durch den Genusbegriff sowie [durch die Upâdhis und etwa noch durch die Bewegung oder dgl.] differenzirte Erkenntniss heisst ebenso, d. i. ‚Wahrnehmung'. Wir lernen also [aus jenem Citat], dass die sinnliche Erkenntniss in beiderlei Form, sowohl als nicht-differenzirte wie als diffenzirte, den Namen ‚Wahrnehmung' (*âlocana*) führt. Ein Gewisser aber [Vâcaspatimiçra] giebt als Sinn der [Kârikâ-]Strophe [28] an, dass nur die nicht-differenzirte Erkenntniss[3]) ‚Wahrnehmung' (*âlocana*) sei und von den äusseren Sinnen hervorgebracht werde, dass dagegen die differenzirte lediglich durch den inneren Sinn erzeugt werde. Das ist nicht richtig, weil in dem Yoga-Commentar [zu 1. 7] von dem göttlichen Vyâsa festgestellt ist, dass auch die bestimmte (*viçishṭa* = *savikalpaka*) Erkenntniss durch die äusseren Sinne hervorgerufen wird, und weil sich kein Grund gegen die [Erzeugung der] bestimmten Erkenntniss durch die äusseren Sinne anführen lässt. Ferner erklärt ein [dem Vâcaspatimiçra] Aehnlicher[4]) [nämlich Aniruddha zu unsrer Stelle] auch den Sinn unseres Sûtra in der gleichen Weise: „Gewöhnlich (*utsargataḥ*) gehen die Funktionen [der Organe], bei den äusseren Sinnen anfangend und bei dem Beschlussorgan (*buddhi*) endend, nach einander vor sich; manchmal aber, z. B. in dem Augenblick, in dem man einen Tiger erblickt, finden in Folge des ausserordentlichen Schreckes die Funktionen in allen Organen gleichzeitig statt, [so plötzlich] wie ein Blitzstrahl herabzüngelt". Auch das ist unrichtig, weil in unserem Sûtra[5]) nur von dem Nacheinander und Nicht-nacheinander der Funktionen der Sinne die Rede ist. Es liegt auch gar keine Veranlassung vor die Funktionen des Beschlussorgans und des Subjektivirungsorgans hereinzutragen. Da ferner der Meinungsstreit der [verschiedenen] Lehrer sich nur um

1) Ueber *nirvikalpaka* und *savikalpaka* vgl. Anm. 4 auf S. 159.

2) Die beiden Halbzeilen dieses Verses stehen getrennt in der Sâṃkhyatattvakaumudi zu Kârikâ 27; vgl. auch den Schluss von Aniruddha's Commentar zu Sûtra I. 89.

3) Vâcaspatimiçra sagt dafür *saṃmugdha-vastu-mâtra-darçanam*.

4) L. *sama eva ca* mit dem MS. anstatt *sa eva*, welches keinen passenden Sinn ergiebt; denn ‚derselbe', also Vâcaspatimiçra, hat weder die Sâṃkhyasûtras commentirt noch konnte er sie commentiren, weil sie zu seiner Zeit noch gar nicht existirten. Aniruddha schliesst sich in der hier von Vijñânabhikshu controvertirten Erklärung an Vâcaspatimiçra's Commentar zu Kârikâ 30 an.

5) L. *asmin sûtra* mit der v. l. und dem MS.

die Frage dreht, ob die Funktionen mehrerer äusserer Sinne gleichzeitig stattfinden können oder nicht, so ist die Annahme geboten, dass das Sûtra nur diesen Punkt zu entscheiden beabsichtige, um die [Lehre von der] atomistischen Natur des inneren Sinnes zu widerlegen [1]), nicht aber, dass dasselbe sich damit beschäftige Krähenzähne aufzusuchen [d. h. sich auf eine zweck- und ziellose Diskussion über nichtige Dinge einlasse].

[Der Verfasser] beschreibt nun zunächst die Affektionen des Innenorgans in der Gesammtheit zu dem Zwecke um darzuthun, dass sie die Ursache der empirischen Welt sind:

33. Die Affektionen sind fünffältig [und entweder] qualvoll oder nicht qualvoll (= Yogasûtra 1. 5).

Mögen die Affektionen qualvoll oder nicht qualvoll sein, sie sind nur fünffältig, d. h. von fünferlei Art, [aber] nicht mehr an Zahl. Das ist der Sinn. Qualvoll, d. h. Schmerz verursachend sind die Affektionen, wenn sie sich auf die empirische Welt beziehen, nicht qualvoll, d. h. das Gegentheil davon, sind sie zur Zeit der Concentration (*yoga*). Die fünf Arten der Affektionen sind in dem [Yoga-]sûtra des Patañjali [1. 6] genannt: „Erkenntnissmittel, Irrthum, Einbildung, Schlaf und Erinnerung". Von diesen ist die Affektion des Erkenntnissmittels auch in dem vorliegenden Lehrbuch (*atra*) beschrieben worden; Irrthum (*viparyaya*) aber ist bei uns nur das Nichterfassen des Unterschiedes [der z. B. zwischen Geist und Materie, zwischen Perlmutter und Silber besteht], da die [bei den Anhängern des Yoga-, Nyâya- und Vaiçeshika-Systems herrschende] Vorstellung, dass ein Ding als ein anderes erscheinen kann als es ist (*anyathâ-khyâti*) von uns [V. 55] zurückgewiesen werden wird. Einbildung (*vikalpa*) aber ist die, auch zu der Zeit, da die Besonderheit [des Gegenstandes] erkannt ist, noch bestehende Anschauung, welche sich in Ausdrücken wie ‚Râhu's Haupt', ‚das geistige Wesen der Seele' u. s. w. ausspricht [2]). Schlaf ist die Affektion des Innenorgans zur Zeit des Tiefschlafs [3]). Erinnerung ist die Erkenntniss, welche durch die hinterlassenen Eindrücke hervorgerufen wird. Alles dieses ist in dem Werke des Patañjali in den Sûtras [1. 5—11] gelehrt.

---

1) Denn die Naiyâyikas und Vaiçeshikas begründen ihre Lehre von der atomistischen Natur des inneren Sinnes damit, dass dieser nicht verschiedene gleichzeitige Wahrnehmungen zulasse.

2) D. h. diejenige Anschauung, vermöge deren man an Stelle der faktischen Identität das Verhältniss von Besitz und Besitzer annimmt; die Seele besitzt nicht, sondern ist geistiges Wesen. Vgl. Anm. 1 auf S. 157.

3) *ardha-laye*, s. den Commentar zu I. 148.

Auf diesen beschriebenen Affektionen des Innenorgans als den Upâdhis beruht allein die Veränderung der Seele, nicht aber [entsteht sie] von selbst; und wenn jene [Affektionen] zu Ende sind, ruht die Seele in ihrem eignen Wesen. Auch durch diesen Hinweis erläutert [der Verfasser jetzt] das Wesen der Seele:

34 Wenn jene zu Ende sind, ist sie von der Beeinflussung frei und ruht in sich selbst.

Wenn jene Affektionen sich im Zustande der Ruhe befinden, ruht [die Seele], von den Reflexen derselben befreit, in sich selbst, d. h. sie ist auch zu andrer Zeit [nämlich während des Tiefschlafs und der Versenkung, in derselben Verfassung] wie in der Isolirung [zur Zeit der Erlösung]. Das ist der Sinn. Dementsprechend sagen auch drei Yogasûtras [1. 2—4]: „Concentration (*yoga*) ist die Unterdrückung der Affektionen des Denkorgans", „Dann ruht der Seher in seinem eignen Wesen", „Sonst hat er dieselbe Form wie die Affektionen". Die Selbständigkeit der Seele ist nun nichts anderes als das Schwinden des Reflexes der Upâdhi-Affektion [d. h. der Affektion des Innenorgans]. Dieser Zustand der Seele ist im [Yoga-]Vâsishṭha durch ein Gleichniss folgendermassen beschrieben:

„Denn wie der Zustand eines Spiegels ist, in den lediglich kein Reflex fällt, weder von einem Berge noch von sonst etwas, — allein das Wesen [des Spiegels] an sich darstellend —,
So ist der isolirte Zustand des Sehers, der ohne zu schauen verharrt, nachdem der Wahn der Erscheinungen, das Ich, das Du, die Welt u. s. w, vergangen ist." [1])

[Der Verfasser] erklärt dies durch ein Gleichniss:

35. Nämlich wie von der Blume der Stein.

Das Wort ‚nämlich' soll anzeigen, dass [dieses Sûtra das vorangehende] begründet. ‚Wie durch die Blume der Stein' bedeutet: wie durch die Hibiscus-Blume der Krystall gefärbt wird, d. h. seiner Selbständigkeit verlustig geht, und nach der Entfernung dieser [Blume wieder] frei von Farbe, d. h. selbständig wird, geradeso [wird die Seele durch die Affektionen gefärbt oder beeinflusst und gelangt zur Selbständigkeit, sobald die Affektionen ihr Ende erreicht haben].

Dasselbe ist im Kûrmapurâṇa ausgesagt:

„Gleichwie der reine Krystall den Menschen roth erscheint, wenn ihm Zinnober oder ähnliches nahe gebracht wird, ebenso steht es mit der höchsten Seele."

„Durch wessen Wirksamkeit kann denn aber die ganze Reihe der Organe in Thätigkeit kommen, da die Seele unveränderlich

1) Vgl. den Schlussvers im Comm. zu I. 146.

[also inaktiv] und die Existenz Gottes geleugnet ist?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

36. Um der Seele willen treten auch die Organe hervor in Folge der Entwickelung (*ullâsa*) der unsichtbaren Kraft.

Wie die Urmaterie um der Seele willen wirkt, so treten [zu demselben Zwecke] auch die Organe hervor, d. h. kommen in Thätigkeit, nur in Folge der Entfaltung (*abhivyakti*) der zur Seele gehörigen unsichtbaren Kraft [des Verdienstes und der Verschuldung]. Das ist der Sinn. Diese unsichtbare Kraft aber haftet [nicht in der Seele selbst, sondern] nur in dem Upâdhi [d. h. in dem Innenorgan].

[Der Verfasser] giebt nun ein Beispiel dafür, dass etwas spontan um eines andern willen wirken kann:

37. Wie die Kuh für das Kalb.

Gleichwie die Kuh um des Kalbes willen ganz von selbst die Milch ausströmen lässt und keine andere Thätigkeit dabei nöthig hat, ebenso wirken die Organe ganz von selbst für ihren Herren, d. h. für die Seele. Das ist der Sinn. Desgleichen sieht man, wie der Intellekt von selbst aus dem Tiefschlafe aufwacht. Das nämliche ist auch in Kârikâ [31] ausgesagt:

„[Die Organe] treten ihre auf gegenseitiger Uebereinkunft beruhenden Funktionen an, jedes die seine; das Ziel der Seele allein ist die Ursache, von keinem sonst wird ein Organ zur Wirksamkeit angetrieben."

„Wie viele Organe giebt es denn, äussere und innere zusammengenommen?" Auf diese Frage erwidert [der Verfasser]:

38. Die Organe sind von dreizehnerlei Art, die Unterabtheilungen gerechnet.

Drei Innenorgane und zehn äussere Organe ergeben zusammen dreizehn. Dass von diesen ausserdem wegen der individuellen Verschiedenheit eine unendliche Zahl existirt, dies zu lehren ist der Ausdruck ‚Art' gebraucht. Mit Rücksicht darauf, dass das Innenorgan das H a u p t organ ist, heisst es ‚die U n t e r abtheilungen gerechnet'; das bedeutet, dass das e i n e Organ, welches den Namen ‚Innenorgan' (*buddhi*) führt, aus mehreren Organen besteht.

„Das Innenorgan ist also das Hauptorgan, weil es der Seele die Objekte liefert, und die anderen sind Organe von secundärer Bedeutung; welches ist nun die Eigenschaft, auf der die secundäre Natur der letzteren beruht (*guṇa*)?" Auf diese Frage erwidert [der Verfasser]:

39. Weil den Sinnen die Eigenschaft das wichtigste Werkzeug zu sein anhaftet, wie der Axt.

Den Sinnen haftet indirekt die Eigenschaft des [Haupt]organs, d. h. des Innenorgans, an, nämlich das wichtigste Werkzeug für die Zwecke der Seele zu sein; daher kommt es, dass die Organe von dreizehnerlei Art sind: so ist [unser Sûtra] mit dem vorangehenden zu verbinden. ‚Wie der Axt'; das bedeutet: wie zwar der Schlag das Hauptmittel für das Abhauen ist, weil nothwendig mit der Erreichung des Resultats verbunden, so ist doch in gleicher Weise auch die Axt ein Mittel dazu, weil ihr die Eigenschaft anhaftet ein vorzügliches Werkzeug [für den Zweck] zu sein.

Das Subjektivirungsorgan ist hier nicht als ein secundäres Organ bezeichnet, weil die Einheit des [gesammten] Innenorgans angenommen wird.

[Der Verfasser] bestimmt nun specieller die Sachlage in Betreff des Verhältnisses zwischen dem hauptsächlichen und den secundären [Organen]:

40. Unter den beiden ist das Denkorgan das Haupt, wie ein [bestimmter] Mann unter den Dienerscharen.

Unter den beiden, den äusseren und inneren [Organen], ist das Denkorgan (*manas*), d. h. das Urtheilsorgan (*buddhi*), das Haupt (*pradhâna*) oder [wie bisher gesagt wurde], das hauptsächliche (*mukhya*), kurz: das unmittelbare Werkzeug (*sâkshât-karaṇa*), weil von ihm der Seele die Objekte geliefert werden; in derselben Weise wie unter den Dienerscharen ein bestimmter Mann der oberste [Unterthan] des Königs [d. h. der Minister, *pradhâna*] ist und die andern, die Aufseher der Ortschaften u. s. w., dessen Untergebene sind. Das ist der Sinn.

Hier bezeichnet das Wort *manas* nicht [wie gewöhnlich] das dritte Innenorgan [sondern das erste], weil unmöglich die unten [in Sûtra 42] genannte Eigenschaft, nämlich der Sitz sämmtlicher Eindrücke zu sein, irgend einem [Organ] ausser dem Urtheilsorgan angehören kann, oder weil es, wenn dies möglich wäre, keinen Zweck hätte das Urtheilsorgan überhaupt aufzustellen.

[Der Verfasser] giebt nun in drei Sûtras die Gründe für die hervorragende Stellung des Urtheilsorgans an:

41. Wegen der Ausnahmslosigkeit.

Weil [die Urtheilskraft] alle Organe durchdringt, oder weil ohne dieselbe kein Resultat [d. h. keine Erkenntniss] eintreten kann. Das ist der Sinn.

---

42. Weil es ferner der Sitz aller Eindrücke ist.

Nur das Urtheilsorgan ist der Sitz sämmtlicher Eindrücke, aber nicht [die Sinne], Gesicht u. s. w., noch das Subjektivirungs- oder das innere Wahrnehmungsorgan; denn [wenn die Sinne Sitze der Eindrücke wären], würden z. B. früher gesehene Dinge nicht von Blinden, früher gehörte Dinge nicht von Tauben in Erinnerung gebracht werden können; und [dass die beiden anderen inneren Organe es nicht sind, folgt daraus] dass bekanntlich [der bei Lebzeiten erlöste, *jîvanmukta*] sich [noch an früheres] erinnert, trotzdem in Folge der Erkenntniss der Wahrheit sein Subjektivirungs- und Wahrnehmungsorgan [in seinem Urtheilsorgan] aufgegangen sind. Darum ist allein das Urtheilsorgan der Sitz aller Eindrücke, und auch aus diesem Grunde nimmt dasselbe eine hervorragende Stellung vor allen [anderen Organen] ein. Das ist der Sinn.

---

43. Und weil dies aus der Meditation zu erschliessen ist.

Und weil der Vorrang [des Urtheilsorgans] aus der Meditation (*smṛti* ausnahmsweise in dieser Bedeutung), d. h. aus der Funktion, welche sich als Denken äussert, zu erschliessen ist. Das ist der Sinn. Denn die Denkfunktion [1]), welche [auch] Contemplation (*dhyâna*) heisst, ist unter allen Funktionen die vornehmste; und als der Sitz derselben ist das Urtheilsorgan, mit anderem Namen ‚Denkorgan‘ (*citta*), vornehmer als die Organe, welche andere Funktionen haben. Das ist der Sinn.

„Es könnte aber doch die Denkfunktion einfach der Seele angehören?“ Auf diese Bemerkung erwidert [der Verfasser]:

44. Es kann nicht selbst.

Es kann nicht die Meditation der Seele selbst angehören, weil diese unveränderlich ist. Das ist gemeint. Oder man dürfte auch folgenden Sinn [in das Sûtra] hineinlegen. Auf die Frage: „Demnach könnte doch das Urtheilsorgan einzig und allein Werkzeug sein, wozu also die Unterorgane?“ antwortet [der Verfasser]: „Es kann nicht selbst“; das würde [in diesem Falle] heissen: Ohne die Vermittlung des Gesichts und der übrigen [Sinne] kann das Urtheilsorgan selbst nicht Werkzeug für alle Thätigkeiten [d. h. für Sehen, Hören, Fühlen u. s. w.] sein, weil sonst auch z. B. ein Blinder die Farben sehen müsste.

„Wenn nun also allein das Urtheilsorgan eine solche hervorragende Stellung einnimmt, wie konnte denn oben [II. 26] ge-

---

1) L. *cintâ-vṛttir* als Compositum.

sagt werden, dass der innere Sinn das Wesen der beiden annehme?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

45. Das Verhältniss von Ober- und Unterorganen ist relativ, wegen der verschiedenartigen Wirksamkeit.

Mit Rücksicht auf die verschiedenartige Wirksamkeit der Organe ist das Verhältniss von Ober- und Unterorganen relativ. Für die Thätigkeiten des Gesichts und der übrigen [äusseren Sinne] ist der innere Sinn das Oberorgan, für die Thätigkeit des inneren Sinnes das Subjektivirungsorgan, für die Thätigkeit des Subjektivirungsorgans das Urtheilsorgan.

„Wodurch ist nun aber die Vertheilung bedingt, dass nur ein bestimmtes Urtheilsorgan Werkzeug für eine bestimmte Seele ist und kein anderes?" Auf diese Frage antwortet [der Verfasser]:

46. Sein Wirken findet deshalb für diese statt, weil es durch die Werke derselben erworben ist, wie im täglichen Leben.

Das Wirken, d. h. die gesammte Thätigkeit, des Werkzeugs findet für diese [eine bestimmte] Seele statt, weil dasselbe aus den Werken dieser bestimmten Seele hervorgegangen ist. ‚Wie im täglichen Leben'; das bedeutet: gleichwie im täglichen Leben, wenn von einem Manne durch das Werk etwa des Kaufens z. B. eine Axt erworben ist, die Thätigkeit dieser [Axt], das Spalten u. dgl., nur für diesen bestimmten Mann stattfindet. Daher kommt die Vertheilung der Werkzeuge; das ist gemeint.

Obgleich nun das Werk nicht in der Seele haftet, da diese unveränderlich ist, so wird es doch derselben zugeschrieben, wie dem König der Sieg u. dergl., weil es unter der Botmässigkeit der Seele steht als das Mittel, welches ihre Empfindung veranlasst. Wenn [man uns darauf fragt]: „Was ist denn aber der bestimmende Faktor dafür, dass ein Werk zu einer [speciellen] Seele in Beziehung steht?", [so antworten wir]: ein anderes [früheres] Werk von derselben Art[1]). Wegen der Anfanglosigkeit [der Werke] aber bedeutet [in diesem Falle] der regressus in infinitum keinen Fehler. Wenn aber ein unkritischer [Erklärer dieses Sûtra, Aniruddha nämlich] behauptet, dass das Werk [nur] der in dem Innenorgan reflektirenden Seele zugehöre [und nicht der Seele an sich], so ist dies nicht richtig; weil in dem Yoga-Commentar [des Vyâsa 2. 18] allein die von uns vorgetragene Auffassung gelehrt ist, mithin eine andere Auffassung sich nicht beweisen lässt, und weil wegen der Nichtrealität des Reflexes weder das Werk noch [sein Erfolg] ins Leben treten könnte. Wie denn auch schon oben

---

1) D. h. ein anderes früheres Werk, das derselben Seele zugehörte. Der Paṇḍit erklärte *tathâvidham* durch *tatpurushîyam*.

[I. 17] ausgeführt ist, dass es sonst, d. h. wenn man das Werk, die von ihm hervorgerufene Empfindung und [seine Nachwirkung nur] dem Reflex [der Seele] zuschreiben wollte, ganz zwecklos wäre eine als wirklich gedachte Seele aufzustellen.

Um die hervorragende Stellung des Urtheilsorgans völlig klar zu machen, resumirt [der Verfasser]:

47. Obwohl ihnen dasselbe Wirken eignet, nimmt das Urtheilsorgan eine hervorragende Stellung ein, wie im täglichen Leben — wie im täglichen Leben.

Wenn auch die Thätigkeit aller Organe dieselbe ist, insofern sie der Seele dient, so nimmt doch das Urtheilsorgan eine hervorragende Stellung ein. ‚Wie im täglichen Leben'; das bedeutet: in derselben Weise, wie ja im täglichen Leben der Minister eine hervorragende Stellung unter den Aufsehern der Ortschaften und den übrigen [Beamten des Königs] einnimmt, trotzdem sie [alle] ohne Unterschied dem König dienen. Aus dem Grunde wird das Urtheilsorgan in allen Lehrbüchern ‚der Grosse' genannt.

Die Wiederholung [der letzten Worte] bezeichnet das Ende des Buches.

Die feinen Produkte der Urmaterie, siebzehn [1]) an der Zahl, welche die Bestandtheile des inneren Körpers (*liṅga-deha*) bilden, sind in diesem Buche beschrieben.

Hier schliesst in dem vom verehrungswerthen Vijñânâcârya verfassten Commentar zu Kapila's Sâṃkhya-pravacana das zweite, über die Produkte der Urmaterie handelnde Buch.

1) D. h. das Urtheilsorgan und das Subjektivirungsorgan als eins gerechnet, die elf Sinne (*manas* und zehn *indriya*), und die fünf Grundstoffe. Vgl. im Commentar zu III. 9 die Worte: *ekâdaçe 'ndriyâṇi pañca tanmâtrâṇi buddhiç ce 'ti saptadaça | ahaṃkârasya buddhâv evâ 'ntarbhâvaḥ.*

Buch III.

Von nun an sind die groben Produkte der Urmaterie zu beschreiben, d. h. die groben Elemente und die beiden Arten der Körper, darauf die Wanderung durch verschiedene Leiber und ähnliches zum Zwecke der ‚niederen Gleichgiltigkeit' (*apara-vairâgya*), welche die Veranlassung dazu ist, dass man die zur Erkenntniss führenden Mittel in Angriff nimmt, und darauf zum Behufe der ‚höheren Gleichgiltigkeit' (*para-vairâgya*) sämmtliche Mittel zur Erkenntniss [selbst]. Demnach hebt das dritte [Buch] an:

1. Aus dem ununterschiedenen geht das unterschiedene hervor.

Das ununterschiedene, d. h. dasjenige, an welchem noch nicht die Unterschiede des Ruhe, Schrecken, Bewusstlosigkeit u. s. w. bewirkenden haften, sind die feinen Elemente, welche wir die ‚fünf Grundstoffe' (*tanmâtra*) nennen. Aus diesem geht das unterschiedene hervor, [so genannt] weil es die Unterschiede des Ruhe u. s. w. bewirkenden besitzt, d. h. das grobe oder die groben Elemente. Das ist der Sinn. Denn die Freudartigkeit und die anderen Eigenschaften, welche dem Ruhe u. s. w. bewirkenden charakteristisch sind, manifestiren sich nur an den groben Elementen mehr oder minder, oder auch [unter gelegentlichem Erscheinen und Verschwinden [1]), aber nicht an den feinen, da diese sich nur in der e i n e n Form des Ruhe bewirkenden den Yogins manifestiren. [2])]

Da nun [der Verfasser] so vom vorigen Buche an die Entstehung der dreiundzwanzig [materiellen] Principien beschrieben, lehrt er [jetzt], wie daraus die beiden Arten von Körpern entstehen:

2. Daraus der Körper.

Daraus, d. h. aus den dreiundzwanzig Principien, gehen die beiden Arten von Körpern, die groben und feinen, hervor. Das ist der Sinn.

---

1) Diese Bedeutung (*âvirbhâva-tirobhâvâbhyâm*) hat *âdi*. *Yadi mûḍhatvaṃ tirobhavati, tadâ çântatvam âvirbhavati*, P.

2) *Yoginaḥ kevalaṃ tanmâtrâṇi çânta-rûpeṇâ 'nubhavanti*, P.

[Der Verfasser] beweist jetzt, dass ohne die dreiundzwanzig Principien [1]) die Metempsychose nicht möglich wäre:

3. Auf dessen Keim beruht die Metempsychose.

Auf dessen, nämlich des [groben] Körpers, Keim, d. h. auf dem aus den dreiundzwanzig Principien bestehenden feinen [Körper] als der Ursache, beruht die Metempsychose, d. h. das Gehen und Wiederkommen der Seele, da die in ihrer Allgegenwart unveränderliche [Seele] an sich nicht gehen und [wiederkommen] könnte. Das ist der Sinn. Die in den dreiundzwanzig Principien wohnende Seele wandert ja nur vermöge dieses Upâdhi von Körper zu Körper um die Früchte früherer Werke zu geniessen; denn aus solchen Traditionsstellen wie:

> „Für gutes und böses Werk, das mit dem Herzen gethan ist, empfängt er seinen Lohn im Herzen, für mit Worten begangenes mit Worten, für mit dem Körper vollbrachtes aber [2]) am Körper." [Manu 12. 8]

ergiebt sich, dass man gewöhnlich an den Werkzeugen, welche zu den Thaten in früheren Existenzen gedient haben [3]), in späteren Existenzen seinen Lohn empfängt. Darum fasst das Brahmasûtra [3. 1. 1 diese Theorie] in das Wort ‚Umschlungen [d. h. von dem feinen Körper, wandert die Seele]' zusammen.

[Der Verfasser] nennt nun auch die Grenze der Seelenwanderung:

4. Und bis zur Discrimination dauert das Weltdasein der unterschiedslosen.

Das Weltdasein, d. h. die Wanderung, sämmtlicher Seelen, die [an sich] der Unterschiede des Gottseins, Nicht-Gottseins u. s. w. [d. h. der Freude, des Schmerzes etc.] baar sind [4]), dauert nothwendig bis zum Eintritt der Discrimination, aber danach ist es zu Ende. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] begründet dies:

5. Weil die andere geniesst.

Weil die andere, d. h. die der Discrimination nicht theilhaftige [Seele], nothwendig die Früchte der eignen Werke geniessen muss. Das ist der Sinn.

---

1) Aph.[3] 226 Anm. 2 steht irrthümlich *trayoviṃçati-tattvaṃ* anstatt ⁰*tattve*.

2) Der Text des Manu liest *ca* anstatt *tu*.

3) L. *pûrva-sargîya-karmopakaraṇair* mit der v. l. und dem MS.

4) Diese Erklärung, welche Vijñânabhikshu von *aviçeshâṇâm* giebt, ist weit schlechter, als die Aniruddha's und Mahâdeva's, von denen das Wort, dem Zusammenhange entsprechend, in derselben Bedeutung wie in Sûtra 1 genommen wird: „Die ununterschiedenen feinen Elemente wirken bis zur Discrimination." Möglich und gut zu dem *avivekinaḥ* im Commentar zu dem folgenden Sûtra passend wäre auch die Auffassung des Paṇḍits: *yeshâṃ purushâṇâṃ viçeshajñânaṃ (= vivekaḥ) na vartate*.

[Der Verfasser] lehrt nun, dass trotz des Vorhandenseins des [inneren] Körpers im Augenblicke der Wanderung kein Genuss stattfindet:

6. In dem Augenblick ist sie frei von beiden.

In dem Augenblick, d. h. in der [kurzen] Zeit, welche [die Seele mitsammt dem inneren Körper] unterwegs ist [um aus einem groben Körper in den andern zu gelangen], ist sie von beiden, d. h. von den Gegensätzen, Kälte und Hitze, Freude und Schmerz etc., frei [1]). Das ist der Sinn. Dasselbe ist in Kârikâ [40] ausgesagt:

„Der innere Körper wandert ohne zu geniessen, afficirt von den Zuständen."

Die Zustände sind Verdienst, Verschuldung, Disposition und die anderen [im Commentar zu III. 73 genannten].

Von hier an beginnt [der Verfasser] die beiden Arten von Körpern im besondern zu beschreiben:

7. Der grobe wird gewöhnlich von Vater und Mutter erzeugt; nicht so der andere.

Der grobe [Körper] wird gewöhnlich, d. h. meistentheils, von Vater und Mutter erzeugt; denn die Tradition meldet auch von groben Körpern, welche keinem Mutterleibe entsprossen sind. Der andere, d. h. der feine Körper, dagegen ist ‚nicht so', d. h. nicht von Vater und Mutter erzeugt, weil er im Anbeginn der Schöpfung entstanden ist [2]). Das ist der Sinn. Dies ist in Kârikâ [40 mit folgenden Worten] gelehrt:

„Im Anfang entstanden, ungebunden, constant, aus dem ‚grossen' und den anderen Principien bis herunter zu den feinen Elementen gebildet, wandert der innere Körper ohne zu geniessen, afficirt von den Zuständen."

Constant (*niyata*) bedeutet unvergänglich (*nitya*), d. h. unvergänglich im sekundären Sinne: ein ganzes Weltalter dauernd; denn es wäre eine zu complicirte Theorie (*gaurava*) für jeden einzelnen [groben] Körper die Entstehung eines inneren Körpers anzunehmen. Dass aber dieser [innere Körper] bei der Weltvernichtung sich auflöse, gilt uns auf Grund der Autorität der Schrift und Tradition für ausgemacht.

Die Bemerkung [in III. 6], dass in der Zeit des Wanderns [kein Genuss, d. h.] keine Empfindung existire, bezieht sich [nur] auf den gewöhnlichen Verlauf der Dinge. Zuweilen aber besteht auch zur Zeit des

---

1) F. E. Hall hat Aph.[2] 228 mit unglaublicher Gedankenlosigkeit Ballantyne's ungeheuerliche Uebersetzung dieses Satzes stehen lassen: 'Now', i. e., during the time of mundane existence, Soul is quite free 'from both', i. e., from the pairs, viz., cold and heat, pleasure and pain, &c.

2) Ballantyne-Hall: because it arises from creation, &c.!

Wanderns ein Empfinden in Folge des Eingehens in Luftkörper, und daraus erklären sich die Aussprüche über das Schmerzempfinden auf Yama's Wege [d. h. auf dem Wege zur Hölle] [1]).

„Durch welchen unter den beiden Körpern, den groben oder den feinen, ist nun die Verbindung der Seele mit den Gegensätzen (s. den Comm. zu Sûtra 6) bedingt?" Diese Frage entscheidet [jetzt der Verfasser mit den Worten]:

8. Der zuerst entstandene ist derjenige, welcher diese Wirkung hervorruft, weil die Empfindung Sache des einen, nicht des andern ist.

Der zuerst, d. h. im Anbeginn der Schöpfung entstandene, der innere Körper nämlich, ist derjenige, welcher diese Wirkung hervorruft, d. h. dessen Wirkung Freude und Schmerz ist. Warum? Weil die Empfindung, die wir Freude und Schmerz nennen, Sache des einen, d. h. allein des inneren Körpers, ist, aber nicht des anderen, des groben Körpers; denn Alle stimmen darin überein, dass in einem todten Körper [2]) weder Freude und Schmerz noch [Liebe und Hass u. dgl.] wohnt. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] beschreibt nun das Wesen des genannten feinen Körpers:

9. Die siebzehn vereint (*eka*) bilden den inneren Körper.

Auch der feine Körper ist noch von zweierlei Art, je nachdem er Behälter oder Inhalt ist (vgl. III. 11). — Mit Bezug auf denselben [wird gelehrt], dass die siebzehn zusammen den inneren Körper bilden, und dass dieser im Anbeginn der Schöpfung als Aggregat nur einer ist. Das ist der Sinn. Die siebzehn sind die elf Sinne, die fünf Grundstoffe und das Urtheilsorgan; das Subjektivirungsorgan ist in dem Urtheilsorgan einbegriffen.

Wegen des bei dem vierten Sûtra [von hier an, d. h. bei Sûtra 12] [3]) anzuführenden Beweises sind nur diese siebzehn für den inneren Körper zu halten, nicht aber ist derselbe für achtzehntheilig zu erklären, indem man [wie Aniruddha es thut, das *sap-*

---

1) L. *upapadyanta iti* mit der v. l. und dem MS. — Dem letzten Satze liegt folgende Anschauung zu Grunde: die wegen früherer Sünden zur Hölle hinabsteigenden Seelen gelangen mitunter nicht unmittelbar dorthin, sondern nehmen auf dem Wege den Körper eines Luftdämons an, der zwar nicht als *sthûla-çarîra* gelten kann, aber doch wie ein solches wirkt.

2) *mṛta-çarîre* ist Aph.[2] 230 mit *mṛc-charîre* verwechselt: in a body of earth!

3) Es ist nach der in dem Buche üblichen Zählweise (vgl. den Comm. zu III. 71) Sûtra 9 mitgerechnet. Die Verweisung bezieht sich auf die Stelle *nanv evaṃ liṅga-ghaṭaka-padârthâḥ* etc. S. 135, Z. 9 des Textes.

tadaçaikam des Sûtra] dahin deutet, dass es heisse: aus siebzehn und einem bestehend. [Diese Deutung ist] ferner [deshalb abzuweisen], weil in dem folgenden Sûtra die Spaltung [des inneren Körpers] in Individuen erklärt werden wird, daraus also zu entnehmen ist, dass hier [in unserem Sûtra] das Wort *eka* die Einheit des inneren Körpers bezeichnen soll; und weil u. a. nach dem Mokshadharma-[Abschnitt des Mbh.] die Siebzehntheiligkeit des inneren Körpers feststeht [1]):

> „Die werkhafte (*karmâtman*) Seele ist des Gebundenseins und Erlöstwerdens theilhaftig und wird [in das Weltdasein] verstrickt durch die aus siebzehn bestehende Schar.“ [Mbh. 12. 13755 b, 13756 a] [2])

‚Die aus siebzehn bestehende Schar‘ bedeutet dasjenige, in welchem sich siebzehn Theile befinden. Durch das Wort ‚Schar‘ (*râçi*) ist die Annahme beseitigt, dass der innere Körper ebenso wie der grobe ein aus Theilen bestehendes Ganze sei; denn es wäre zu complicirt, [den ersteren] als Ganzes für ein [von den einzelnen Theilen] verschiedenes Ding zu erklären. Dass dagegen der grobe Körper ein Ganzes ist, constatiren wir mit Rücksicht auf die sinnliche Wahrnehmung seiner Einheit und [seiner verschiedenen Arten].

In Erwägung dessen nun, dass in diesem inneren Körper das Urtheilsorgan obenan steht, ist vorher [in Sûtra 8] die Empfindung als Sache des inneren Körpers bezeichnet. Der Athem ist nur eine Art von Wesensäusserung (*vṛtti*) des Innenorgans [3]), weshalb auch die fünf Lebenshauche in dem inneren Körper mit einbegriffen sind [4]). — Die Körpernatur [5]) dieses siebzehntheiligen wird [der Verfasser] selbst in dem Sûtra [VI. 69] lehren: „Nach Sanandanâcârya ist es durch den inneren Körper veranlasst.“ Demnach ist es das Hauptcharacteristicum des Körpers, dass derselbe der Sitz der Empfindung ist. Das Wort Körper wird aber von dem andern (*anyatra*, d. h. von dem groben Körper) deshalb gebraucht, weil dieser der Behälter des [feinen] ist: dies wird später [aus dem Commentar zu Sûtra 11] klar werden. Auch in dem Nyâya-[Sûtra 1. 1. 11] „Der Körper ist der Sitz des Handelns, der Sinne und ihrer Objekte“ ist nur eine Definition des [hier] behandelten [inneren Körpers] gegeben.

„Wenn der innere Körper [nur] einer ist, wie können dann der Vielheit der Seelen entsprechend die verschiedenartigen Empfindungen auftreten?“ Darauf antwortet [der Verfasser]:

---

1) Setze einen Interpunktionsstrich hinter *saptadaçatva-siddheç ca*.

2) L. in der ersten Zeile mit dem MS. und dem Texte des Mbh. *sa yujyate* anstatt *prayujyate*. Die Calcutta Ed. des Mbh. hat ausserdem noch die Varianten *tv aparo* anstatt *purusho* und *hi saḥ* anstatt *ca saḥ*.

3) Vgl. II. 31.

4) Setze einen Interpunktionsstrich hinter *antarbhâva iti*.

5) Das *çarîratvam* ist nicht ein *avayavitvam*, sondern ein *avayavasamudâyatvam*.

10. Die Spaltung in Individuen folgt aus der Verschiedenheit des Werkes.

Wenn auch im Anbeginn der Schöpfung der innere Körper nur einer ist, nämlich der Upâdhi des höchsten Wesens, so tritt doch später eine Spaltung desselben in Individuen ein, d. h. eine Mannigfaltigkeit, hervorgehend aus Theilung in die Form der Individuen; wie heut zu Tage der eine innere Körper des Vaters mannigfaltig wird in Folge der Theilung in die Form der inneren Körper von Söhnen, Töchtern u. s. w. Als Grund dafür giebt [der Verfasser] an: ‚Das folgt aus der Verschiedenheit des Werkes', womit gesagt sein soll: aus den das Geniessen der Frucht verursachenden [früheren] Werken anderer empirischer Seelen sowie [aus den von solchen Seelen hinterlassenen Eindrücken] [1]). Aus dem hier gebrauchten Worte ‚Verschiedenheit' geht hervor, dass die Gesammtschöpfung (*samashṭi-sṛshṭi*) [2]) durch die gesammten Werke der empirischen Seelen entsteht. — Jene Spaltung in Individuen ist auch bei Manu und anderweitig gelehrt, z. B. bei Manu [1. 16] unmittelbar nachdem die Entstehung der sechs Sinne [d. h. des Innenorgans und der fünf Wahrnehmungssinne] des universellen Urwesens [beschrieben ist]:

„Die feinen Theile von allen diesen unermesslich thatkräftigen sechs in die seelischen Elemente eingehen lassend schuf es alle Wesen."

‚Sechs' ist [hier] eine elliptische Bezeichnung des gesammten inneren Körpers. ‚In die seelischen Elemente [eingehen lassend]' bedeutet ‚mit den Theilen des Geistes vereinigend'. In demselben Sinne findet sich darüber noch ein anderer Ausspruch:

„Zusammen mit den aus dessen Körper hervorgegangenen Produkten [den Grundstoffen nämlich und] diesen [sechs] Organen [3]) entstanden die Einzelseelen aus dem Leibe dieses mit Intelligenz begabten Wesens."

„Da nun demnach allein der innere Körper als Sitz der Empfindung Körper heissen sollte, wie kommt es, dass diese Bezeichnung allgemein [auch] auf den groben angewendet wird?" Hierauf antwortet [der Verfasser]:

11. Sie wird für den Körper, welcher der Behälter für dessen Sitz ist, gebraucht, weil sie für jenen gebraucht wird.

Dessen, d. h. des inneren Körpers, Sitz oder Behälter [4]) sind

1) *Hiraṇyagarbhâd itare ye jîvâs, teshâṃ bhoga-hetur yat karma yâ vâ vâsanâ, tâbhyâṃ teshâṃ liṅga-çarîrâṇâṃ nânâtvaṃ bhavati*, P.

2) Vgl. die Einleitung zu III. 46.

3) Die erste Zeile dieses Verses soll das Conglomerat des *vyashṭi-liṅga-çarîra* beschreiben.

4) Mit *âçrayo* ist hier nur eine Umschreibung von *adhishṭhânam* beabsichtigt, nicht aber das *âçraye* des Sûtra gemeint; denn dieses wird erst durch

die fünf Elemente, wie [im Commentar zum folgenden Sûtra] gesagt werden wird. Für dessen Behälter, d. h. für den sechshülligen [1]) (*shâṭkauçika*) [groben] Körper wird diese Bezeichnung, die Bezeichnung ‚Körper' nämlich, gebraucht, weil der Ausdruck ‚Körper' für jenen, d. h. für den mit dem Worte Sitz benannten, gebraucht wird. Das ist der Sinn, der [übrigens] darauf hinausläuft, dass wegen der Verbindung mit dem inneren Körper [auch dessen] Sitz Körper heisst und [weiterhin ebenso] der grobe [Leib], weil er der Behälter für diesen Sitz ist. Der ‚Sitzkörper' [d. h. der zweite Leib] wird [im Commentar zum folgenden Sûtra] als fein und aus den fünf Elementen bestehend beschrieben werden. Es steht also fest, dass es drei Körper giebt. Wenn wir aber in solchen Lehrsätzen wie:

> „Alle Klassen von Wesen besitzen einen hinüberführenden (*âti-vâhika*) und einen zweiten, den grob-materiellen (*âdhibhautika*) Körper; warum aber hat Brahman nur einen?"

nur von zwei Körpern hören, so hat das seinen Grund darin, dass der innere Körper und der ‚Sitzkörper' als Einheit aufgefasst sind, weil sie beide, der eine durch den andern, bedingt und von feiner Beschaffenheit sind.

„Was für einen Beweis giebt es denn aber dafür, dass ausser dem ‚sechshülligen' Körper noch ein weiterer existirt, welcher der Sitz des inneren Körpers ist?" Darauf antwortet [der Verfasser]:

12. Nicht selbständig [ist er] ohne jenen, [ebenso wenig] wie ein Schatten und wie ein Bild.

Dieser innere Körper kann nicht ohne jenen, d. h. ohne den Sitz, selbständig existiren, [ebenso wenig] wie ein Schatten oder ein Bild ohne eine Grundlage. Das ist der Sinn. Demnach ist gemeint, dass die Existenz eines weiteren Körpers feststeht, welcher der Sitz des inneren Körpers sein muss, damit dieser, nachdem er den groben Leib abgeworfen, in eine andere Welt wandern kann. Das Wesen dieses [zweiten Körpers] ist nun in Kârikâ [39] beschrieben:

> „Die feinen [Körper], die von Vater und Mutter erzeugten nebst der groben Materie sind die dreierlei unterschiedenen [2]) [d. h. entfalteten] Dinge; von diesen sind die feinen [Körper] constant [3]), die von Vater und Mutter erzeugten vergänglich."

---

tasyâçraye aufgenommen. Das *linga-çarîra* ist der erste Körper, dessen *adhishṭhânam* (*âçrayo vakshyamâṇa-bhûta-pañcakam*) der zweite, mit *tasyâçraye* gelangen wir zu dem dritten, dem groben Körper.

1) Diese sechs Hüllen sind, nach Vâcaspatimiçra zu Kârikâ 39, Sehnen, Knochen, Mark (vom Vater), Haare, Blut und Fleisch (von der Mutter); anstatt der Haare nennt Gauḍapâda den Samen.

2) In dem Sinne von Sûtra III. 1.

3) In der im Commentar zu III. 7 dargelegten Bedeutung.

Das Produkt der Grundstoffe, welches hier [in dieser Kârikâ] als fein im Vergleich zu den von Vater und Mutter erzeugten Körpern, als fünfelementig [1]) und als so lange wie der innere Körper während bezeichnet ist, das ist der [zweite] Körper, der Sitz des inneren Körpers, wie aus einer andern Kârikâ [41] zu entnehmen ist:

„Wie ein Bild nicht ohne eine Grundlage, wie ein Schatten nicht ohne einen Pfahl oder dergleichen, ebenso wenig kann der innere Körper haltlos ohne die unterschiedenen [Stoffe] existiren."

Die ‚unterschiedenen [Stoffe]' sind die groben Elemente in der Verfassung, in der sie [soeben] ‚fein' genannt wurden, kurz eine Unterabtheilung der groben Materie. Da wir nun aus dieser Kârikâ lernen, dass die groben Elemente in der Verfassung, in der sie ‚fein' genannt werden, von dem inneren Körper verschieden sind, so haben wir in der früher [im Commentar zu III. 7] citirten Kârikâ [40], welche anhebt:

„Im Anfang entstanden, ungebunden, constant, aus dem ‚grossen' und den anderen Principien bis herunter zu den feinen Elementen gebildet . . . ."

nicht den Sinn zu sehen, dass die Bestandtheile des inneren Körpers bis zu den feinen Elementen herunterreichen, sondern der Sinn ist: der aus dem ‚grossen' und den nächstfolgenden Principien bestehende innere Körper wandert so, dass [sein Aggregat] bis zu den feinen Elementen, die sein Behälter sind, herunterreicht, d. h. [einfach:] er wandert mit diesen zusammen. Wenn wir darauf gefragt werden: „Wie lässt sich unter den Umständen entscheiden, wie viele Dinge den inneren Körper bilden?", so antworten wir: Auf Grund von Aussprüchen z. B. des [Yoga-]Vâsishṭha:

„Die Disposition [2]), die feinen Elemente, das Werk, das Wissen [3]), die zehn [äusseren] Sinne, der innere Sinn und das Urtheilsorgan: dies [zusammen] kennen die Weisen als den inneren Körper."

In diesem Verse sind in der Meinung, dass bei einer Darstellung des inneren Körpers auch die Leibes-Achtheit (*pury-ashṭaka*) [d. h. der Behälter desselben] zu beschreiben ist, noch die Attribute des Urtheilsorgans, die Disposition, das Werk und das Wissen, besonders angeführt. Unter den ‚feinen Elementen' sind hier die Grundstoffe zu verstehen, und unter den zehn Sinnen — dem Unterschied der Sinne des Wahrnehmens und des Handelns entsprechend — die doppelte Wohnstatt (*pura-dvayam*) [des inneren Sinnes] [4]). Wenn aber die Illusionisten als [den Behälter] des

---

1) = unterschieden (*viçesha*), s. Kârikâ 38.

2) *vâsanâ* ist als ein besonderes Wort abzutrennen.

3) Bis hierher reicht die Aufzählung der acht Dinge, welche den Behälter des inneren Körpers oder — wie derselbe weiterhin im Texte heisst — das *pury-ashṭaka* bilden.

4) S. II. 26.

inneren Körpers anstatt der Grundstoffe die fünf [Lebenshauche], das Einathmen u. s. w., aufstellen und [damit] die ‚Leibes-Achtheit' in anderer Weise erklären, so lässt sich dafür kein Beweis beibringen.

„Da nun der innere Körper ebenso wie die Luft oder andere Dinge eine begrenzte (*mûrta*) Substanz ist, so kann doch einfach der Raum, ohne eine innere Verbindung (*saṅga*) mit ihm einzugehen, dessen Behälter sein; mithin wäre es zwecklos eine solche Verbindung [des inneren Körpers] mit etwas anderem anzunehmen." Auf diesen [Einwand] bemerkt [der Verfasser]:

13. Trotz der Begrenztheit nicht, weil er mit einem Aggregat verbunden ist, wie die Sonne.

Trotz der Begrenztheit kann [der innere Körper] nicht selbständig bestehen, ohne eine enge Verbindung einzugehen, weil man aus seiner Lichtartigkeit schliessen muss, dass er, gleichwie die Sonne, sich in einer engen Verbindung mit einem Aggregat befindet. Das ist der Sinn. Bekanntlich existirt die Sonne und alle die andern Lichterscheinungen nur durch die enge Verbindung mit der erdigen Substanz; und der innere Körper besteht aus dem Lichte des Sattva, folglich ist er mit den Elementen verbunden.

[Der Verfasser] stellt nun die Ausdehnung des inneren Körpers fest:

14. Derselbe ist von geringer Ausdehnung, weil die Schrift von seinem Handeln spricht.

Derselbe, d. h. der innere Körper, ist von geringer Ausdehnung, d. h. begrenzt, aber kein Atom (*atyantam aṇu*), da gelehrt wird, dass er aus Theilen bestehe [1]). Wie so? weil die Schrift von seinem Handeln oder seiner Thätigkeit spricht; das bedeutet: weil wir aus solchen Schriftstellen wie

„Der Verstand vollbringt das Opfer und vollbringt die Werke auch."
[Taitt. 2. 5]

lernen, dass sämmtliche Werke Sache des inneren Körpers sind, oder [wie es in dem Citat heisst] des Verstandes (*vijñâna*); denn das hier ‚Verstand' genannte Urtheilsorgan ist [an dem inneren Körper] die Hauptsache. — [Andererseits ist der innere Körper nicht allgegenwärtig oder von unendlicher Ausdehnung; denn] wenn etwas allgegenwärtig ist, kann es nicht handeln.

Die Variante „weil die Schrift von seinem Wandern spricht" (*tad-gati-çruteḥ*) [2]) ist eine gute Lesart. Eine solche Schriftstelle

---

1) L. *sâvayavatvasyo*⁰ mit der v. l.
2) Von Nâgeça aufgenommen.

über das Wandern des inneren Körpers ist [Bṛh. 4. 4. 2]: „Wenn sie [die Seele] auszieht, zieht der [Haupt-]Lebenshauch ihr nach; dem ausziehenden [Haupt-]Lebenshauch ziehen alle andern Lebenshauche nach[1]); mit dem Verstande ist sie vereint, mit dem Verstande zusammen zieht sie dahin.“ [2]) ‚Mit dem Verstande ist sie vereint‘ bedeutet: [die Seele] verbindet sich mit dem Urtheilsorgan, und so wandert sie, dass es im Verein mit dem Verstande [3]) geschieht. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] nennt nun einen weiteren Grund für die Begrenztheit [des inneren Körpers]:

15. Und weil die Schrift lehrt, dass derselbe aus Speise besteht.

Weil die Schrift lehrt, dass derselbe, d. h. der innere Körper, theilweise aus Speise besteht, kann dieser nicht [von unendlicher Ausdehnung oder] allgegenwärtig sein; denn was allgegenwärtig ist, muss ewig sein. Das ist der Sinn. Diese Schriftstelle ist folgende: „Denn aus Speise, o Lieber, besteht der innere Sinn, aus Wasser der Athem, aus Feuer die Rede u. s. w.“ [Chând. 6. 5. 4]. Wenn nun auch der innere Sinn sowie [der Athem und die Rede] nicht aus den [groben] Elementen gebildet sind, so ist doch zu beachten, dass [die Schrift] von dem aus-Speise-Bestehen u. s. w. deshalb spricht, weil [der innere Sinn] durch homogene Theile gestärkt wird, die der Speise beigemischt [d. h. in derselben enthalten] sind[4]).

„Zu welchem Zwecke [aber] unterliegen die inneren Körper, die doch ungeistig sind, dem Kreislauf, d. h. dem Wandern aus einem [groben] Körper in den andern?“ Auf dieses Bedenken erwidert [der Verfasser]:

16. Der Kreislauf der inneren Körper findet der Seelen wegen statt, wie der der königlichen Köche.

Wie das [geschäftige] Herumwandern der königlichen Köche in den Küchen des Königs wegen, ebenso findet der Kreislauf der inneren Körper der Seelen wegen statt. Das ist der Sinn.

---

1) In Hall's Ausgabe fehlen hier die (aus dem Texte der Upanishad und dem MS. hineinzusetzenden) Worte *sarve prâṇâ anûtkrâmanti.*

2) L. mit dem Texte der Upanishad *evâ 'nvavakrâmati* und setze einen Interpunktionsstrich hinter *iti*.

3) Vijñânabhikshu sieht also in dem *sa-vijñânam* dieser dunkeln und viel umstrittenen Upanishad-Stelle ein Avyayibhâva.

4) *anna-saṃsṛshṭaiḥ (annâṃça-sahitaiḥ, anne vartamânaiḥ) svasajâtîyair aṃçair mana-âdini paripushṭâni bhavanti*, P.

Der innere Körper ist [hiermit] nach allen seinen Eigenthümlichkeiten erörtert; jetzt bespricht [der Verfasser] in gleicher Weise auch den groben Körper:

17. Der Leib besteht aus den fünf Elementen.

Der [grobe] Leib ist [einer Ansicht zufolge] [1]) eine Modifikation der fünf vereinigten Elemente. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] führt eine andere Ansicht an:

18. Nach einigen aus vier Elementen.

Dies [ist behauptet] in der Meinung, dass der Aether nicht schöpferisch wirke.

---

19. Nach andern aus einem Element.

Der Körper besteht nach dieser Anschauung nur aus Erde, und die andern Elemente sind blosse Stützen. Oder es könnte auch ‚aus einem Element' so viel als ‚aus j e einem Element bestehend' heissen sollen. [Denn] von dem Körper des Menschen und [der Thiere] sagen wir, dass er aus Erde bestehe, weil in ihm die erdigen Theile überwiegen, und von den Körpern in den Welten des Sonnengottes u. s. w. [d. h. des Wassergottes und des Windgottes], dass sie aus Licht, resp. [aus Wasser oder Luft] bestehen, weil in ihnen die feurigen, resp. [die wässerigen oder luftigen Bestandtheile] überwiegen, ganz wie es [hier auf Erden] mit dem Gold und ähnlichen Dingen der Fall ist, [in denen die Licht- oder Glanzelemente überwiegen]. Diese Ansicht wird auch [der Verfasser] im fünften Buche [in Sûtra 112] lehren.

[Zunächst] sagt er, was sich aus der Thatsache, dass der Körper aus den Elementen besteht, ergiebt:

20. Der Geist gehört [ihm] nicht von Natur, weil er in den einzelnen [Theilen] nicht wahrgenommen wird.

Weil in den gesonderten Elementen der Geist nicht wahrgenommen wird, gehört derselbe dem aus den Elementen bestehenden Körper nicht w e s e n t l i c h an, sondern hängt von [der Verbindung mit einem Upâdhi [dem Selbste nämlich] ab. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] führt einen andern Grund dagegen an, [dass der Geist dem Körper wesentlich sei]:

1) S. die Einleitung zu V. 102.

21. Und es würde für die Erscheinungswelt keinen Tod u. s. w. geben.

Und es würde für die Erscheinungswelt, d. h. für die Gesammtheit [des Lebenden], keinen Tod, keinen Tiefschlaf und [keine Ohnmacht] geben, wenn der Körper einen ihm wesentlichen Geist besässe. Das ist der Sinn. Denn Tod, Tiefschlaf und [Ohnmacht] bedeuten die Ungeistigkeit (*acetanatâ*) des Körpers, und diese könnte nicht eintreten, wenn der Geist dem Körper wesentlich wäre, da das Wesen eines Gegenstandes so lange währt als dieser selbst.

[Im folgenden] weist [der Verfasser] ein Bedenken hinsichtlich des [eben in Sûtra 20] gesagten „weil er in den einzelnen [Theilen] nicht wahrgenommen wird" zurück:

22. Wenn Jemand [das Auftreten des Geistes] mit dem der berauschenden Kraft vergleicht, so [antworten wir]: dieses könnte in der Vereinigung entstehen, falls es in den einzelnen Theilen beobachtet wäre.

[Wenn Jemand einwendet:] „Wie die Berauschungskraft [1]), obwohl nicht in den einzelnen Substanzen vorhanden [2]), trotzdem in der gemischten Substanz existirt, ebenso könnte es doch auch mit dem Geiste sein", [so antworten wir:] Nein! die Entstehung desselben in der Vereinigung [der Elemente] würde möglich sein, wenn er in den einzelnen Theilen beobachtet wäre; dies aber trifft im vorliegenden Falle nicht zu. Daraus folgt für das Gleichniss, da die berauschende Kraft durch die Lehrbücher sowie [durch Prüfungen] als in jeder einzelnen [Substanz] im feinen [latenten] Zustande existirend erwiesen ist, dass diese berauschende Kraft sich zur Zeit der Vereinigung [jener Substanzen] nur manifestirt, [aber nicht entsteht]. In unserm Fall dagegen, der [nach der Meinung des Opponenten] durch das Gleichniss erklärt wird, ist durch kein einziges Beweismittel festgestellt, dass der Geist in den einzelnen Elementen im feinen [unentfalteten] Zustande existire. Das ist der Sinn. [Wenn uns darauf eingewendet wird:] „Daraus, dass man in dem Aggregat den Geist wahrnimmt, ist aber doch [die Existenz] einer feinen [latenten] Geisteskraft in jedem einzelhen Element zu erschliessen?", [so sagen wir:] Nein! Denn da es zu complicirt wäre, verschiedene Geisteskräfte in den verschiedenen Elementen anzunehmen, halten wir es für richtig, der Einfachheit halber nur ein einheitliches [Princip bewussten Lebens, das Selbst] aufzustellen, dessen Wesen unvergänglicher Geist ist. „Wie man

---

1) L. *mâdakatâ-çaktiḥ* als Compositum.
2) Denke *°ăvṛttir*.

aber z. B. an einem Topf bestimmte Dinge [1]) wahrnimmt, obwohl diese in den Bestandtheilen nicht existiren, Ausdehnung, Wasserholen u. dgl., ebenso könnte es sich doch mit dem Geiste in Bezug auf den Körper verhalten?" Mit nichten! denn da die charakteristischen Eigenschaften, die den [groben] Elementen angehören, aus gleichartigen Eigenschaften der [materiellen] Ursache [d. h. der Grundstoffe] entstehen [und da dementsprechend die eben angeführten Eigenschaften des Topfes durchaus auf analogen Eigenschaften seiner Bestandtheile beruhen], kann der ,Geist in dem Körper' nicht ohne ,Geist in der [materiellen] Ursache' entstehen. [2])

[In Sûtra 16] ist gelehrt worden, dass der Kreislauf der inneren Körper der Seelen wegen stattfindet; mit Bezug darauf sagt [der Verfasser] in den [folgenden] beiden Sûtras, was für Resultate für die Seelen sich ergeben in Folge der Geburt der inneren Körper, d. h. ihres Wanderns durch die groben Leiber, und aus welchen Thätigkeiten:

23. Aus der Erkenntniss die Erlösung.

In Folge des Kreislaufes der inneren Körper, durch die Geburt vermittelt, entsteht die unmittelbare Erschauung des Unterschiedes [von Materie und Geist]; aus dieser [Erschauung] ergiebt sich das [eine] Resultat für die Seelen, nämlich die Erlösung. Das ist der Sinn. Die Erkenntniss und die anderen [Zustände des inneren Körpers] sind unter dem Namen der ,intellektuellen Schöpfung' (*pratyaya-sarga*) in Kârikâ [46] [3]) angeführt:

„Diese intellektuelle Schöpfung heisst Irrthum, Unfähigkeit, Befriedigung, Vollkommenheit." [4])

Der Irrthum und die anderen Begriffe werden [unten von Sûtra 37 an] erklärt werden, während hier in diesen Sûtras die Schöpfung des Innenorgans [nur beiläufig] erwähnt wird, weil gerade eine Veranlassung dazu geboten ist. Das ist der Unterschied [dieser zwiefachen Behandlung].

24. Das Gebundensein aus dem Irrthum.

Aus dem Irrthum entsteht das [andere] in Folge des Kreislaufs der inneren Körper sich ergebende Resultat für die Seelen,

---

1) Nur durch einen solchen farblosen Ausdruck lässt sich hier das Wort *kârya* wiedergeben, das in doppeltem Sinne gebraucht ist, in dem von *svarûpa-gata-dharma* (*parimâṇa*) und von *prayojana-rûpa-dharma* (*jalâharaṇa*).

2) D. h. da die groben Elemente, die materielle Ursache des Körpers, keinen Geist besitzen, kann auch dem Körper der Geist nicht eo ipso zugehören.

3) Woselbst der Begriff der Vollkommenheit den der Erkenntniss einschliesst.

4) Diese Begriffsreihe entspricht folgendem Gedankengang: zuerst befindet sich der Mensch im Zustande des Irrthums (*viparyaya*) und leidet deshalb an Unfähigkeit (*açakti*) zur Contemplation; der Beginn der Contemplation erzeugt die Befriedigung (*tushṭi*), und das Endziel derselben ist die Vollkommenheit (*siddhi*).

nämlich das in Freude und Schmerz sich äussernde Gebundensein. Das ist der Sinn.

Aus Erkenntniss und Irrthum entsteht, wie gesagt, Erlösung und Gebundensein; von diesen [beiden] Sätzen erörtert [der Verfasser] zunächst [den ersten], dass aus der Erkenntniss die Erlösung komme:

25. Da sie die regelmässige Ursache ist, sind Combination und Ersetzung ausgeschlossen.

Wenn sich auch in der Schrift die Worte finden:

> „Wer dieses beides, das Wissen und das Nichtwissen, in gleicher Weise kennt u. s. w." [Î'ç. 11],

so ist doch, da die — wie allgemein bekannt — bei dem Aufhören der Nichtunterscheidung eintretende Erkenntniss die regelmässige Ursache [der Erlösung] ist, für die Gewinnung der Erlösung die Combination der Erkenntniss mit dem [heiligen] Werk, das [in der Schriftstelle] ‚Nichtwissen' genannt wird, sowie die Ersetzung [der Erkenntniss durch das Werk] ausgeschlossen. Das ist der Sinn. Auch aus solchen Schriftstellen wie:

> „Nur wenn er diese [die Seele] kennt, lässt er den Tod hinter sich; keinen andern Pfad giebt es zu wandeln." [Çvet. 3. 8; 6. 15].
>
> „Nicht durch Opferwerk, nicht durch Nachkommenschaft noch durch Reichthum, [nur] durch Entsagung erlangten einige die Unsterblichkeit." [Taitt. Âr. 10. 10. 3]

[lernen wir], dass das [heilige] Werk keine unmittelbare Ursache der Erlösung ist[1]).

Die [eben citirte] Schriftstelle [Î'ç. 11] über die Anwendung der Combination [des heiligen Werkes mit der Erkenntniss] aber erklärt sich ebenso aus der Thatsache, dass [die Erkenntniss] die Hauptsache, [das heilige Werk] eine Nebensache ist u. s. w. [d. h. daraus, dass das Werk ein Mittel ist die Erkenntniss hervorzurufen, oder daraus, dass gewöhnlich das Werk der Erkenntniss vorangeht][2]).

Dafür, dass Combination und Ersetzung ausgeschlossen sind, giebt [der Verfasser] nun ein Gleichniss:

26. Wie durch den illusorischen Traum und das nicht-illusorische Wachen, geht aus den beiden nicht die Erlösung der Seele hervor.

Wie durch die illusorischen im Traum gesehenen und durch die nicht-illusorischen im Wachen gesehenen Dinge, d. h. durch

---

1) Setze einen Interpunktionsstrich hinter °*hetutvam*.

2) L. diesen Satz nach dem Wortlaut des MS.: *samuccayânushṭhâna-çrutis tv angângibhâvâdibhir apy upapadyata iti.* Das *âdi* erklärte der Paṇḍit durch *hetu-hetumad-bhâva* und *ânukûlya*.

das gemeinschaftliche Zusammenwirken beider, nicht ein einheitliches Ziel menschlichen Strebens erreicht wird, so darf man auch nicht annehmen, dass die Erlösung der Seele aus den beiden, d. h. aus dem illusorischen Werk und der nicht-illusorischen Erkenntniss, [gemeinschaftlich] angewendet, hervorgehe. Das ist der Sinn. ‚Illusorisch sein' bedeutet Unwirklichkeit, d. h. so viel als Unbeständigkeit; und diese ist Traumgegenständen eigen [1]). Die im Wachen gesehenen Dinge aber sind wirklich, [jedoch] nur im Verhältniss zu den Traumgegenständen — da sie wegen ihrer Unbeständigkeit im Verhältniss zu der unveränderlichen Seele unwirklich sind [2]) —; deshalb dienen sie, im Gegensatz zu den Traumbildern, zu praktischen Verrichtungen, z. B. zum Baden [wozu man nur im Wachen, aber nicht im Traum gesehenes Wasser verwenden kann]. In gleicher Weise ist auch das Werk illusorisch, weil es unbeständig und ein Produkt der Materie ist; die Seele aber [oder die das Wesen der Seele ausmachende Erkenntniss] ist nicht-illusorisch, weil sie beständig und kein Produkt ist Da es demnach unlogisch ist zu sagen, dass die beiden, Werk und Erkenntniss, wenn sie geübt werden, die nämliche Frucht tragen, hat man anzunehmen, dass das Ergebniss [beider] ein verschiedenartiges sei.

„Trotzdem aber könnte immerhin die Combination der Erkenntniss der Wahrheit mit derjenigen Erkenntniss, welche ‚Verehrung der [höchsten] Seele' heisst, oder die Ersetzung [der ersteren durch die letztere statthaft] sein, da das Objekt dieser Verehrung doch nicht illusorisch ist?" Darauf erwidert der [Verfasser]:

27. Auch jenes ist es nicht absolut.

Auch jenes, d. h. das Objekt der Verehrung, ist nicht absolut nicht-illusorisch, weil fälschlich übertragene Dinge [z. B. der Begriff des Schöpfers, des Zerstörers u. dgl.] in dieses Objekt der Verehrung, die [höchste] Seele nämlich, Eingang finden. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] lehrt jetzt, in welchem Theile die Verehrung illusorisch ist, [d. h. ein illusorisches Objekt hat]:

28. Desgleichen auch an dem imaginirten.

‚Desgleichen auch', d. h. auch ist illusorisches Wesen dem von dem Innenorgan imaginirten Theile des Objekts der Meditation [zuzuschreiben]. Das ist der Sinn. Denn da das Objekt der Verehrung durch solche Schriftstellen beschrieben ist, wie „Alles dieses für-

1) Setze eine Interpunktion hinter *'sti*.
2) D. h. Wirklich und unwirklich sind nur relative Begriffe.

wahr ist Brahman" [Chând. 3. 14. 1], ist der Theil illusorisch, [der sich als] die Erscheinungswelt [darstellt].

„Was für eine Frucht trägt dann also die Verehrung?" Auf diese Frage antwortet [der Verfasser]:

29. Durch ein hohes Mass von Meditation wird dem reinen alles zu Theil, gleichwie der Materie.

Durch die höchste Steigerung (*nishpatti*) derjenigen Verehrung, welche Meditation (*bhâvanâ*) heisst, wird dem reinen, d. h. dem sündlosen Menschen, alles zu Theil, d. h. dieselbe Macht, wie sie der Materie angehört. Das ist der Sinn. Wie die Materie Erschaffung, Erhaltung und Zerstörung übt, so wird auch das [durch die Meditation geläuterte und gestärkte] Sattva in dem Innenorgan des Verehrers, weil es die Materie antreibt, zum Urheber der Erschaffung u. s. w.

Festgestellt ist, dass die Erkenntnis das einzige Mittel zur Erlösung ist; jetzt nennt [der Verfasser] die Mittel, welche zur Erkenntniss führen:

30. Die Meditation ist die Unterdrückung des Verlangens.

Die Meditation veranlasst die Beseitigung der die Erkenntniss verhindernden Affektion des Denkorgans durch die Objekte. Das ist der Sinn. Die Identificirung von Ursache und Wirkung [in unserem Sûtra] ist nur uneigentlich gemeint, da die Vernichtung des Verlangens [an sich] unmöglich Meditation sein kann. — Hier sind unter dem Worte ‚Meditation' die drei in der Yoga-Philosophie beschriebenen Begriffe, Hingebung (*dhâraṇâ*), Meditation (*dhyâna*) und Versenkung (*samâdhi*), zu verstehen, da wir aus dem Lehrbuch des Patañjali [2. 29] erfahren, dass es die acht Hilfsmittel zur Concentration (*yoga*) sind, welche die unmittelbare Erschauung des Unterschiedes [von Geist und Materie] veranlassen. Die Eigenthümlichkeiten, welche diese [drei Zustände] von einander unterscheiden, sind dort [im Yoga-Sûtra 3. 1—3] erörtert; und die andern fünf Hilfsmittel wird [der Verfasser] selbst [in den Sûtras 32—35] beschreiben [1]).

Mit Rücksicht darauf, dass nur durch die höchste Steigerung der Meditation die Erkenntniss entsteht und nicht durch das blosse Beginnen derselben, giebt [der Verfasser] eine Definition der ‚höchsten Steigerung der Meditation':

---

1) Wobei die Begriffe *yama*, *niyama*, *pratyâhâra* in *sva-karman* eingeschlossen sind, wenn anders das Bemühen Vijñânabhikshu's (und ebenso Aniruddha's) berechtigt ist, die Darstellung dieser Dinge in den Sâṃkhyasûtras völlig mit der Technik der Yoga-Philosophie zu identificiren.

31. Dieselbe ergiebt sich aus der Unterdrückung der Affektionen.

Durch die bewusste Concentration (*saṃprajñâta-yoga*), d. h. durch die Unterdrückung sämmtlicher Affektionen mit Ausschluss der durch das Objekt der Meditation bedingten, ‚ergiebt sich dieselbe', d. h. entsteht die höchste Steigerung der Meditation, die sich darstellt als die Basis (*upadhâna*) des Resultats, das Erkenntniss heisst. Darum ist die Meditation bis zur Erreichung dieser Stufe zu üben; das ist gemeint. Wenn nun die Unterdrückung [aller] andern Affektionen [erzielt] ist, so entsteht die unmittelbare Erschauung des Objekts der Meditation in Folge der Beseitigung des Hindernisses, d. i. des [unstäten] Hin- und Herwanderns [des Innenorgans] zu anderen Objekten; aus diesem Grunde ist — was man gleichfalls im Auge zu behalten hat — auch die Concentration (*yoga*) [selbst] eine Ursache der Erkenntniss so gut wie die Hilfsmittel derselben, die Meditation u. s. w.; denn dies lernen wir aus Schrift- und Tratitionsstellen wie „Der Weise, welcher Gott begreift durch die Erkenntniss, die aus der auf das eigne Selbst gerichteten Concentration hervorgeht, lässt Freude und Kummer hinter sich." [Kaṭh. 2. 12]

[Der Verfasser] nennt nun auch die Mittel zur Meditation:

32. Dieselbe ergiebt sich aus Hingebung, Sitzart und Pflichterfüllung.

Durch [diese] drei zu erörternden Dinge, Hingebung u. s. w., entsteht die Meditation. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] definirt nun die drei Begriffe, Hingebung u. s. w., nach der Reihe in den [folgenden] drei Sûtras:

33. Die Hemmung geschieht durch Ausstossen und Verhalten.

‚Des Athems' ist natürlich zu verstehen, da von dem Commentator [1]) zu dem Yogasûtra [1. 34] „Oder durch Hervorstossen und Verhalten des Athems" das künstliche Reguliren des Athems (*prâṇâyâma*) erklärt ist. Ausstossen (*chardi*) bedeutet Vonsichgeben, d. h. so viel als Aufgeben des Verhaltens; darunter ist das [langsame] Füllen und Entleeren [der Brust] zu verstehen. Verhalten (*vidhâraṇa*) bedeutet Einschliessen (*kumbhaka*). Demnach ist die Hemmung, d. h. das Beherrschen, des Athems durch [künstlich regulirtes] Füllen, Entleeren und Einschliessen die ‚Hin-

---

1) In diesem Falle wohl Bhojarâja.

gebung' (*dhâraṇâ*) [von der im vorigen Sûtra die Rede war]. Das ist der Sinn. Da Sitzart und Pflichterfüllung (*karman* = *sva-karman*) weiterhin [in Sûtra 34 und 35] unter ihrem Namen definirt werden, ist in [unserem] Sûtra das Wort ‚Hingebung' nicht [ausdrücklich] angeführt, weil [dieser Begriff von den drei in Sûtra 32 genannten] allein übrig bleibt und man daraus ersieht, dass [hier] die Hingebung definirt werden soll. Die Hingebung des Gemüths aber ist ebenso wie die Versenkung [bei uns] in dem Worte ‚Meditation' einbegriffen, wie [im Comm. zu Sûtra 30] gesagt worden ist.

[Der Verfasser] definirt nun den jetzt an die Reihe kommenden Begriff der Sitzart (*âsana*):

34. Unbeweglich und bequem ist die Sitzart [= Yogasûtra 2. 46].

[Eine Stellung], welche unbeweglich ist und Wohlbehagen erweckt, wie z. B. der Heilssitz (*svastika*) [bei dem die Beine unter einander geschlagen werden] [1]), ist die Sitzart [im technischen Sinne]. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] definirt nun den Begriff der Pflichterfüllung:

35. Pflichterfüllung ist die Ausübung der für die einzelnen Lebensstellungen vorgeschriebenen Werke.

Das ist verständlich. Dabei ist unter dem Worte ‚Pflicht' (*karman*) Selbstbezwingung (*yama*) und Einhaltung der Observanzen (*niyama*) mitzuverstehen [2]), auch die Abwendung der Organe [von den Objekten, *pratyâhâra*], d. h. die Unterdrückung der Sinnesthätigkeiten, als für sämmtliche Lebensstellungen in gleicher Weise giltig, zu den Pflichten zu rechnen. Demnach sind die in dem [Yoga-]Sûtra des Patañjali als Mittel zur Erkenntniss genannten acht Hilfsmittel zur Concentration auch hier [in diesem Lehrbuch] gemeint. Jenes [Yoga-]Sûtra [2. 29] lautet: „Selbstbezwingung, Einhaltung der Observanzen, Sitzart, Regulirung des Athems, Abwendung der Organe [von den Objekten], Hingebung, Meditation und Versenkung sind die acht Hilfsmittel." Auch das Wesen derselben ist dort [im Yogasûtra] beschrieben zu finden.

Für den in ganz hervorragendem Masse [zur Concentration] befähigten sind die fünf [ersten], d. h. die äusseren Hilfsmittel,

---

1) Genauer Vâcaspatimiçra in der Glosse zu Vyâsa's Commentar zu Yogasûtra 2. 46: *savyam âkuñcitam caraṇaṃ dakshiṇa-jaṅghorv-antare* (Kniekehle) *dakshiṇaṃ câkuñcitaṃ vâma-jaṅghorv-antare nikshiped, etat svastikam.*

2) Setze einen Interpunktionsstrich hinter *grahanam*.

Selbstbezwingung u. s. w., nicht erforderlich; die Erkenntniss und Concentration entsteht [auch], wie Patañjali lehrt, allein aus der inneren Bezwingung (*saṃyama*), d. h. aus der Dreiheit von Hingebung, Meditation und [Versenkung] [1]. Dies sieht man ferner aus der Geschichte von Jaḍabharata [2]) und anderen. Dementsprechend sagt nun also auch unser Lehrer:

36. Aus Gleichgiltigkeit und Uebung.

Schon aus der Uebung allein, d. h. aus der Meditation, verbunden mit Gleichgiltigkeit, entsteht die Erkenntniss und die zu derselben führende Concentration bei denjenigen, die im höchsten Masse befähigt sind. Das ist der Sinn. Dies ist auch im Garuḍapurâṇa ausgesprochen:

> „Die vorgeschriebenen Sitzarten und Stellungen bringen nicht die Concentration zu Wege; sie alle sind als Weitläufigkeiten zu bezeichnen, welche [nur] eine Verzögerung bewirken: Çiçupâla erlangte die Vollkommenheit durch die Macht seines unaufhörlichen [gehässigen!] Gedenkens [an Kṛshṇa]."

Oder [es könnte unser Sûtra auch dahin gedeutet werden]: die Gleichgiltigkeit und Uebung der Meditation seien in demselben als Ursache der Meditation [im ausgezeichneten Sinne, d. h. der Versenkung] genannt, und das Wort ‚und' (*ca*, welches im Texte am Schluss steht) solle anzeigen, dass [die beiden hier angeführten Dinge] mit der ‚Hingebung' [in Sûtra 32] zu combiniren sind. [3])

Hiermit wäre [von Sûtra 25 an] der Satz erklärt, dass aus der Erkenntniss die Erlösung kommt. Von nun an wird die Ursache des Gebundenseins, der Irrthum, beschrieben werden, von dem es [in Sûtra 24] hiess: „Das Gebundensein aus dem Irrthum". Dabei lehrt [der Verfasser] zunächst das Wesen des Irrthums:

37. Die Arten des Irrthums sind fünf.

Nichtwissen (*avidyâ*), Subjektivismus (*asmitâ*), Verlangen (*râga*), Abneigung (*dvesha*) und Hang zum Leben (*abhiniveça*) sind die fünf in der Yoga-Philosophie beschriebenen Unterabtheilungen des Irrthums, der die Ursache des Gebundenseins ist. Das ist der Sinn. Wenn dabei diejenigen Irrthümer, welche sich in den Vorstellungen äussern, dass Perlmutter [Silber, ein Pfahl ein Mann, ein Strick eine Schlange sei] u. s. w. nicht mitaufgezählt sind, so ist das doch kein Schaden. Von den genannten Begriffen (*tatra*) ist der des Nichtwissens im Yoga[sûtra 2. 5] als die Anschauung

---

1) Vgl. Yogasûtra 3. 4 und den ganzen Rest des Buches, auch Sarvadarçanasaṃgraha S. 154, 9, 10. Die dortige Zusammenfassung der drei letzten Hilfsmittel unter der Bezeichnung *antar-aṅga*, dem Gegentheil unseres *bahir-aṅga*, ist dem Yogasûtra 3. 7 entnommen.

2) S. Bhâg. P. 5. 9 und 10.

3) Hier ist der Commentar zu Sûtra 36 zu Ende; der folgende Satz ist schon ein Theil der Einleitung zu Sûtra 37.

erklärt, dass „das endliche, unreine, schmerzvolle und nicht-seelische ewig, rein, freudvoll und Seele sei"; desgleichen auch [2. 6] der des Subjektivismus als diejenige Identificirung des nicht-seelischen und der Seele, welche sich in dem Gedanken darstellt „Es giebt keine von dem Körper u. s. w. [d. h. von dem Innenorgan und den Sinnen] verschiedene Seele." [1]) Das Nichtwissen aber ist nicht derartig, [was man geneigt sein könnte anzunehmen]; denn da man gleichfalls [vermöge desselben] meint, die Seele sei von beiderlei Art, Körper und Nicht-Körper, kommt [in Folge dessen auch auf diesem Standpunkt] die Anschauung, das Ich (*ahaṃ-buddhi* = *âtma-buddhi*) sei der Körper, zu Stande. — Verlangen und Abneigung sind bekannt; der ‚Hang zum Leben' ist die Furcht vor Tod und [Gefahr]. Verlangen und die andern [beiden Begriffe] sind zum Irrthum gerechnet, weil sie Produkte desselben sind.

Nachdem [der Verfasser] das Wesen des Irrthums beschrieben, erklärt er nun auch das Wesen der Ursache desselben, nämlich des Unvermögens (*açakti*):

38. Das Unvermögen aber ist von achtundzwanzigerlei Art.

Das ist verständlich. Das gleiche ist in Kârikâ [49] auseinandergesetzt:

„Die Gebrechen der elf Sinne zusammen mit den Gebrechen des Innenorgans heissen Unvermögen; siebzehn sind diese Gebrechen des Innenorgans als die Gegenstücke zu den Befriedigungen und Vollkommenheiten [2])."

Die elf Unvermögen der elf Sinne sind in folgendem Verse aufgezählt [3]):

„Taubheit, Aussatz, Blindheit, Stumpfheit des Geschmacks-(*jaḍatâ*) und des Geruchssinnes (*ajighratâ*), Stummheit, Lahmheit der Hände und der Füsse, Impotenz, Verstopfung und Stumpfsinn [4])."

Dazu kommen die siebzehn selbständigen [d. h. nicht von den Fehlern der Sinnesorgane abhängigen] Unvermögen des Innenorgans, d. h. die neun Störungen der [in Sûtra 43] zu beschreibenden neun Befriedigungen und die acht Störungen der gleichfalls

1) Der Unterschied von *avidyâ* und *asmitâ* ist also ein minimaler (vgl. den Comm. zu III. 41): im Zustande der *avidyâ* verwechselt man Seele und Nicht-Seele, im Zustande der *asmitâ* erklärt man positiv das nicht-seelische für die Seele. Uebrigens ist der Interpunktionsstrich vor *çarîrâdy-atirikta* zu tilgen und hinter *nâstî 'ty evaṃ-rûpaḥ* zu setzen.

2) S. die folgenden Sûtras.

3) Der mit einer unbedeutenden Abweichung (°*paṅgutva*°) auch in den Commentaren Aniruddha's und Mahâdeva's zu III. 42 steht; die in meiner Ausgabe verzeichnete Variante °*paṅgutvaṃ* findet sich auch in meinem MS. des S.prav.bh. — Setze einen Interpunktionsstrich hinter *ekâdaçâçaktayaḥ*.

4) Der Aussatz ist das Gebrechen des Tastsinnes (*tvac*) und der Stumpfsinn das des inneren Sinnes (*manas*).

[in Sûtra 44] zu beschreibenden acht Vollkommenheiten. Diese selbständigen und die [von den Fehlern der Sinnesorgane] abhängigen [Störungen] zusammengenommen bilden die achtundzwanzig Unvermögen des Innenorgans. Das ist der Sinn. Das Wort ‚aber' [im Sûtra] hat den Zweck anzuzeigen, dass die Besonderheiten dieser [Unvermögen] allgemein bekannt sind.

In den [folgenden] beiden Sûtras nennt [der Verfasser] zwei [Zustände], Befriedigung und Vollkommenheit, deren Störungen [1]) zwei [Arten von] Unvermögen des Innenorgans sind:

39. Die Befriedigung (*tushṭi*) ist von neunerlei Art.

Diese Neunerleiheit wird [der Verfasser] selbst [in Sûtra 43 näher] beschreiben.

40. Die Vollkommenheit (*siddhi*) ist von achterlei Art.

Auch dies wird [der Verfasser] selbst [in Sûtra 44 näher] beschreiben.

Da man die Besonderheiten der genannten [Zustände], des Irrthums, des Unvermögens, der Befriedigung und der Vollkommenheit, wird kennen lernen wollen, folgen vier Sûtras, [in denen dieselben] nach der Reihe [geschildert werden]:

41. Die Unterabtheilungen wie früher.

Die Unterabtheilungen des Irrthums, welche ganz allgemein [in Sûtra 37] als fünf bezeichnet wurden, sind im einzelnen ‚wie früher' zu verstehen, d. h. ebenso wie sie von den früheren Lehrern beschrieben worden sind; hier werden sie [von dem Verfasser] aus Furcht vor Weitschweifigkeit nicht genannt. Das ist der Sinn. Diese [Unterabtheilungen] sind auch von mir nur ganz allgemein [im Commentar zu Sûtra 37] als fünf, Nichtwissen u. s. w., erklärt worden; im einzelnen aber sind es zweiundsechzig Unterarten. Dies ist in Kârikâ [48] gelehrt:

„Die Verschiedenheit des Dunkels (*tamas*) ist achtfach, desgleichen die der Bethörung (*moha*); zehnfach ist die grosse Bethörung (*mahâmoha*), achtzehnfach die Finsterniss (*tâmisra*) und ebenso [achtzehnfach] die dichte Finsterniss (*andha-tâmisra*)."

Der Sinn dieses [Verses] ist folgender. Die Vorstellung, dass die acht materiellen Grundformen (*prakṛti*), nämlich das unentfaltete (*avyakta*) [d. h. die Urmaterie], das ‚grosse' [Princip], das Subjektivirungsorgan und die fünf Grundstoffe, das Selbst seien, [diese Vorstellung], also das Nichtwissen, ist das achtfache ‚Dunkel'.

1) L. *vighâtau* mit der v. l. und dem MS.

Da das Produkt und die Ursache nicht von einander zu trennen sind, gehört hierzu auch die Vorstellung, dass [die groben Elemente], die einfache Umgestaltungen [der Grundstoffe] sind, das Selbst seien. Weil nun das Nichtwissen in dieser Weise nach der Verschiedenheit seiner Objekte achtfach ist, muss auch die ‚Bethörung', d. h. der Subjektivismus, der dieselben Objekte wie jenes hat [1]), achtfach sein. Da die Objekte [der Sinne], Ton u. s. w. [d. h. Geschmack, Geruch, Gefühl und Farbe], in himmlische und nicht-himmlische zerfallen, also zehn [an der Zahl] sind, ist die ‚grosse Bethörung', d. h. das Verlangen, welches sich auf diese Objekte richtet, zehnfach. Die Abneigung ‚Finsterniss' genannt, ist achtzehnfach, [weil sie] gegen die achtzehn [denkbaren] Faktoren [gerichtet ist], welche störend auf [den Genuss] der acht Objekte des Nichtwissens und des Subjektivismus sowie auf die zehn Objekte des Verlangens einwirken. Desgleichen ist der Hang zum Leben, d. h. die Furcht [vor Tod und Gefahr], die [hier] ‚dichte Finsterniss' genannt wird, achtzehnfach, [da diese Empfindung] aus der Wahrnehmung [hervorgeht], dass jene achtzehn [Objekte] vergänglich sind und [geraubt werden können]. — Diese [verschiedenen Arten von Irrthum] führen die Bezeichnungen ‚Dunkel' u. s. w., weil sie die Ursachen einer solchen [Verdüsterung und Verfinsterung des Gemüths] sind.

---

42. Ebenso die des anderen.

Ebenso, d. h. ‚wie früher' [2]), sind auch die Unterabtheilungen ‚des anderen', d. h. des Unvermögens, die Einzelheiten gerechnet, als achtundzwanzig anzusehn. Das ist der Sinn. Die Achtundzwanzigerleiheit ist von mir in dem [Commentar zu dem] Sûtra [38] „das Unvermögen ist von achtundzwanzigerlei Art" erklärt worden.

---

43. Wegen der Verschiedenheit des Subjektiven und des Gegentheils ist die Befriedigung von neunerlei Art.

Dieses Sûtra findet durch Kârikâ [50] seine Erklärung:

> „Neun Befriedigungen werden angenommen [3]): vier subjektive, genannt Materie, Uebernahme, Zeit und Glück, fünf objektive, entstehend aus dem Aufgeben der Objekte."

Der Sinn dieses [Verses] ist folgender. Vier Befriedigungen heissen subjektiv (*âdhyâtmika*), weil sie obwalten mit Bezug auf

1) S. den Commentar zu III. 37.

2) S. das vorige Sûtra und den Commentar dazu.

3) L. mit dem Texte der Kârikâ *'bhimatâḥ*, trotzdem auch das MS. des S.prav.bh. *'bhihitâḥ* hat.

die eigene Person (*âtman*) — d. h. [hier] auf den Körper — des die Befriedigung empfindenden. Von diesen ist diejenige Befriedigung, welche ‚Materie' heisst, so zu verstehen; es ist eine Zufriedenheit, die aus folgender Meditation über das Selbst entspringt: „Jede einzige Modifikation [in der empirischen Welt] bis hinauf zu der unmittelbaren Erschauung [des Unterschiedes von Geist und Materie] gehört allein der Materie an; die Materie allein bewirkt diese [höchste Wandlung in dem Innenorgan] [1]); mein Ich aber ist unveränderlich und in sich abgeschlossen". Diese Befriedigung wird [bildlich] ‚Wasser' (*ambhas*) genannt. — Die Befriedigung, welche darauf durch Uebernahme des Asketenlebens entsteht, heisst [deshalb] ‚Uebernahme' und wird [bildlich] ‚Woge' (*salila*) genannt. — Die Befriedigung, welche darauf im asketischen Leben durch langandauerndes Ueben der Versenkung entsteht, heisst [deshalb] ‚Zeit' und wird [bildlich] ‚Fluth' (*ogha*) [2]) genannt. — Diejenige Befriedigung, welche darauf eintritt, wenn die, ‚Wolke der Tugend' [im Yogasûtra 4. 28 genannte Art von] Versenkung, d. h. der höchste Gipfel der Einsicht, [erreicht] ist, heisst ‚Glück' und wird [bildlich] ‚Regen' (*vṛshṭi*) genannt. Dies sind die vier subjektiven Befriedigungen. Die fünf objektiven (*bâhya*) beziehen sich auf die fünferlei Aussenobjekte [d. h. auf die Objekte der äusseren Sinne], Ton u. s. w., und entstehen aus dem Aufgeben [derselben], welches [seinerseits] veranlasst wird [durch die Erkenntniss], dass 1) das Erwerben, 2) das Pflegen, 3) das Schwinden, 4) der Genuss [dieser Objekte] und 5) das [zum Zwecke des Genusses erforderliche] Tödten und Verletzen [anderer Wesen] vom Uebel ist. Diese Befriedigungen heissen nun nach der Reihe 1) ‚das hinüberführende' (*pâra*), 2) ‚das glücklich hinüberführende' (*supâra*), 3) ‚das vollkommen hinüberführende' (*pârapâra*) [3]), 4) ‚das allerherrlichste Wasser' (*anuttamâmbhas*) [4]) und 5) ‚das herrlichste Wasser' (*uttamâmbhas*).

Ein Gewisser aber [d. h. Vâcaspatimiçra] hat diese Kârikâ anders erklärt, nämlich folgenden Sinn [in dieselbe] gelegt: Diejenige Befriedigung heisst ‚Materie', [welche eintritt], wenn man

1) S. Mahâdeva's Commentar.

2) Tilge *tushṭir* vor *ogha* mit der v. l.; im MS. ist hier eine Lücke. — Diese wunderlichen wässrigen Bezeichnungen finden ihre Erklärung durch den Begriff der Ueberfahrt, der metaphorisch zur Benennung von drei ‚objektiven Befriedigungen' verwendet wird: die Wasserfläche ist die Vorbedingung für die Ueberfahrt aus dem Saṃsâra in den Hafen der Erlösung. Die hier von den Sâṃkhyas gebrauchte Bildersprache hat also entschieden buddhistisches Gepräge.

3) Es ist natürlich auch zu diesen drei Bezeichnungen das Wort ‚Wasser' zu ergänzen.

4) Die allerwerthvollste unter den Befriedigungen ist demnach diejenige, welche sich aus der Erkenntniss ergiebt, dass auch der Genuss des Besitzes ein Uebelstand ist und durch die fortwährende Steigerung der Begierden zu Schmerzen führt. Uebrigens ist die nähere Beschreibung dieser fünf ‚objektiven Befriedigungen' in der Sâṃkhyatattvakaumudi zu Kârikâ 50 zu vergleichen.

denkt: „Auch die unmittelbare Erschauung des Unterschiedes [von Geist und Materie] ist nur eine Modifikation der Materie; wozu also die Uebung der Meditation, [die doch zu nichts führt]?" und wenn man in Folge dieser Ueberzeugung von der Meditation und dgl. [d. h. von der Hingebung und der Versenkung] absteht. Diejenige Befriedigung heisst ‚Uebernahme', welche sich aus dem Gedanken ergiebt: „Nur durch die Uebernahme des Asketenlebens wird die Erlösung eintreten; wozu also die Meditation u. dgl.?" Diejenige Befriedigung heisst ‚Zeit', welche sich aus dem Gedanken ergiebt: „Auch dem [Asketen], der der Welt entsagt hat, wird die Erlösung nur durch die Zeit [d. h. nach Verfluss der erforderlichen Zeit] zu Theil werden; wozu also die Anstrengung?" Diejenige Befriedigung heisst ‚Glück', welche auf Grund der fehlerhaften Reflexion eintritt: „Die Erlösung wird nur Glückssache sein, ist [aber] nicht durch die Mittel [erreichbar], welche in den von der Erlösung handelnden Lehrbüchern genannt sind" u. s. w.[1]) Das ist nicht [richtig], weil das Nichtvorhandensein solcher Befriedigungen, wie sie von Jenem geschildert sind, die Erkenntniss und [die Erlösung] fördern müsste, also nicht mit dem Namen ‚Unvermögen' bezeichnet werden könnte, [wie doch in Kârikâ 49 geschehen ist].

---

44. Wegen der Ueberlegung u. s. w. die Vollkommenheit.

Wegen der Unterabtheilungen, Ueberlegung u. s. w., ist die Vollkommenheit von achterlei Art, [wie in Sûtra 40 gesagt wurde]. Das ist der Sinn. Auch dieses Sûtra findet durch eine Kârikâ [51] seine Erklärung:

> „Ueberlegung, Lernen durch das Wort, Studium, die drei Schmerzunterdrückungen, Freundesgewinnung und Spendung sind die acht Vollkommenheiten; die drei ersten sind ein Stachel für die Vollkommenheit."

Der Sinn dieses [Verses] ist folgender. Unter den aufgezählten [acht Dingen, *atra*] sind die drei Schmerzunterdrückungen die Haupt-Vollkommenheiten, weil die drei Arten des Schmerzes, der subjektive und die andern [beiden im Comm. zu I. 1 beschriebenen], ihr positives Gegenstück [2]) bilden; die übrigen aber sind Vollkommenheiten von untergeordneter Bedeutung, da sie jene zu Wege bringen. Von diesen ist nun ‚Ueberlegung' (*ûha*) das selbständige Ermitteln der Wahrheit in Folge der unablässigen Uebung [solcher Ueberlegung] in früheren Existenzen, ganz ohne Belehrung oder [Unterredung mit einem Lehrer oder Benutzung

1) Dieses *âdi* kann sich nur auf Vâcaspatimiçra's Erklärung der fünf ‚objektiven Befriedigungen' beziehen und ist deshalb auffallend, weil in der Deutung der zweiten Hälfte von Kârikâ 50 Vijñânabhikshu mit Vâcaspatimiçra völlig übereinstimmt.

2) *Pratiyogin*, weil der *duḥkha-vighâta* oder *duḥkha-nâça* ein *abhâva* ist.

sonstiger Hilfsmittel]. ‚Lernen durch das Wort' (*çabda*) aber ist diejenige Erkenntniss, welche entsteht, wenn man [ohne selbst unterrichtet zu werden] einen andern [bei einem Lehrer] lesen hört, oder wenn man selbst ein Lehrbuch durchnimmt. ‚Studium' (*adhyayana*) ist die Erkenntniss aus dem Studium der Lehrbücher, während die [normalen] zwischen Schüler und Lehrer bestehenden Verhältnisse obwalten. ‚Freundesgewinnung' (*suhṛt-prâpti*) ist die Erlangung der Erkenntniss von einem höchst mitleidigen [Lehrer], der sich aus freien Stücken zum Zwecke der Unterweisung nach dem Hause [des Schülers] begiebt. ‚Spendung' (*dâna*) ist die Erlangung der Erkenntniss von einem durch Spendung von Geld oder dgl. befriedigten [Lehrer]. Unter diesen ‚sind die drei ersten', d. h. Ueberlegung, Lernen durch das Wort und Studium, ‚ein Stachel', d. h. ein Herbeiführungsmittel, ‚für die Hauptvollkommenheit' [d. h. für die Schmerzunterdrückung]. Dies ist gesagt um zu lehren, dass ‚Freundesgewinnung' und ‚Spendung' schwächere Mittel sind im Vergleich zu der ‚Ueberlegung' und den beiden andern.

Ein Gewisser aber [Vâcaspatimiçra] erklärt [den Schluss unsrer Kârikâ] folgendermassen: ‚Ein Stachel', d. h. ein Hemmniss, für diese a c h t Vollkommenheiten ‚sind die drei ersten', d. h. [die vorher behandelten Dinge] Irrthum, Unvermögen und Befriedigung [1]), weil sie das Gebundensein [der Seele] verursachen. Das ist nicht [richtig]; denn wir haben [im Comm. zu Sûtra 38] erfahren, dass das Nichtvorhandensein der Befriedigungen Unvermögen ist — ebenso wie Taubheit u. dgl. — und damit ein Hinderniss für die Vollkommenheiten; es kann also doch nicht beides, die Befriedigungen sowohl wie ihr Nichtvorhandensein, ein Hinderniss für die Vollkommenheiten sein.

„Warum wird denn aber [in Sûtra 44] die Vollkommenheit n u r durch Ueberlegung u. s. w. erklärt? Ist doch durch alle Lehrbücher [2]) festgestellt, dass die acht Vollkommenheiten, d. h. die Kraft sich atomklein zu machen u. s. w., auch durch Sprüche, Askese, Versenkung und [einige] andere [Dinge erreicht werden]." Darauf erwidert [der Verfasser]:

45. Nicht durch etwas anderes, [weil] ohne Aufgeben von etwas anderem.

Durch etwas anderes als die fünf [im Comm. zum vorigen Sûtra erwähnten Dinge], Ueberlegung u. s. w., entsteht keine wirkliche Vollkommenheit, [also nicht] durch Askese oder dgl. Warum [nicht]? ‚[Weil] ohne Aufgeben von etwas anderem'; d. h. weil

---

1) Wobei nicht zu vergessen ist, dass Vâcaspatimiçra auch den Begriff der Befriedigung anders deutet als Vijñânabhikshu.

2) Z. B. durch Yogasûtra 4. 1. Demnach nimmt der Opponent das Wort *siddhi* ‚Vollkommenheit' in dem Sinne der Yoga-Philosophie.

jene Vollkommenheit [von welcher der Opponent spricht] ohne Aufgeben eines anderen, nämlich des Irrthums, eintritt; deshalb ist dieselbe keine Widersacherin der empirischen Welt, also nur eine Schein-Vollkommenheit, aber keine wirkliche Vollkommenheit. Das ist der Sinn. Ebenso heisst es auch im Yogasûtra [3. 37]: „Diese sind Störungen für die Versenkung, aber Vollkommenheiten für den empirischen Zustand (*vyutthâna*)" [1]).

Hiermit ist von [Sûtra III. 23] an „Aus der Erkenntniss die Erlösung" ausführlich die ‚intellektuelle Schöpfung' (*pratyaya-sarga*), die sich in den Eigenschaften des Urtheilsorgans darstellt, nebst ihrem Produkt [2]), dem Gebundensein, und zusammen mit dem Ziel der Seele, d. h. der Erlösung, beschrieben worden. Diese beiden Schöpfungen nun, das Urtheilsorgan und dessen Eigenschaften nämlich, sind in der Form einer ewigen Continuität Ursachen für einander, gleichwie Same und Spross. In diesem Sinne sagt auch Kârikâ [52]:

> „Ohne die Zustände kein innerer Körper, ohne den inneren Körper kein Aufhören der Zustände! Darum wirkt eine doppelte Schöpfung, [die eine] ‚innerer Körper', [die andere] ‚Zustand' geheissen."

‚Zustand' (*bhâva*) sind [hier] die Eigenschaften des Urtheilsorgans [3]), Erkenntniss u. s. w., in der Form der hinterlassenen Eindrücke [oder der Dispositionen, *vâsanâs*, benannt]; der ‚innere Körper' ist das grosse Princip, d. h. das Urtheilsorgan. Hiermit ist die Darstellung der Gesammtschöpfung (*samashṭi-sṛshṭi*) und der intellektuellen Schöpfung zu Ende; jetzt wird die, [in dem Sûtra III. 10] „Die Spaltung in Individuen folgt aus der Verschiedenheit des Werkes" in Kürze beschriebene Schöpfung der Individuen (*vyashṭi-sṛshṭi*) ausführlich geschildert:

46. Sie zerfällt in die überirdische und die anderen Arten.

Diejenige, welche in die überirdische und die anderen Arten, d. h. Unterabtheilungen zerfällt, ist die Schöpfung; so ist zu ergänzen. Dieses ist in Kârikâ [53] erläutert:

> „Die überirdische ist achtfältig, die thierische fünffach, die menschliche von einer Art; dies ist in Kürze die Schöpfung der Wesen."

Die achtfache überirdische Schöpfung umfasst die des Gottes Brahman, des Prajâpati, des Indra, der Ahnen, der Gandharvâ, der Yaksha, der Râkshasa und der Piçâca; die fünffache thierische umfasst die zahmen und wilden Thiere, die Vögel, die Reptilien und [dazu] das Pflanzenreich. Die menschliche Schöpfung ist von

---

1) Hiermit schliesst, gegen Hall's Ausgabe, der Commentar zu III. 45.

2) Specieller: dem Produkt des in dem *pratyaya-sarga* enthaltenen Irrthums.

3) L. *buddher* mit dem MS. — *buddhir* ist ein grober Fehler in der Hall'schen Ausgabe — und setze einen Interpunktionsstrich hinter °*guṇâḥ*.

einheitlicher Art. In dieser Weise ist die Schöpfung der Wesen, d. h. der lebenden Einzelwesen, von dem Höchsten [Virâj] ausgegangen. Das ist der Sinn [der Kârikâ].

[Der Verfasser] lehrt nun, dass auch die Schöpfung in ihren Unterabtheilungen, wie sie [eben] beschrieben ist, den Zwecken der Seelen diene:

47. Von Brahman herunter bis zum Grashalm ist die Schöpfung um ihretwillen da, bis zur Unterscheidung.

Von dem vierhäuptigen [Brahman] an bis zu den Pflanzen herunter ist auch die Schöpfung der Individuen ebenso wie die Schöpfung des Höchsten (*virâṭ-sṛshṭi*) [1]) um der Seelen willen da, so lange bis dieser und jener Seele die Erkenntniss des Unterschiedes [von Geist und Materie] zu Theil wird. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] beschreibt ferner in [den folgenden] drei Sûtras eine in dieser Schöpfung der Individuen obwaltende Verschiedenheit:

48. Oben ist sie reich an Sattva.

Oben, d. h. oberhalb der Erdenwelt, besteht die Schöpfung überwiegend aus Sattva. Das ist der Sinn.

---

49. Reich an Tamas unten.

‚Unten' bedeutet ‚unterhalb der Erdenwelt'.

---

50. In der Mitte reich an Rajas.

‚In der Mitte' bedeutet ‚in der Erdenwelt'.

„Aus welcher Veranlassung entspringen nun aber ein und derselben Urmaterie derart verschiedene Schöpfungen, dass die eine reich an Sattva, die andere [reich an Tamas oder Rajas] ist?" Auf diese Frage antwortet [der Verfasser]:

51. Wegen der Verschiedenartigkeit des Werkes ist das Walten der Urmaterie [so], gleich einem geborenen Sklaven.

Nur in Folge des verschiedenartigen [von den Individuen vollbrachten] Werkes als der Veranlassung stellt sich das Walten der Urmaterie in der beschriebenen Weise in einer Verschiedenartigkeit der Produkte dar. Für diese Verschiedenartigkeit ist ein

---

1) D. h. wie die Gesammtschöpfung (*samashṭi-sṛshṭi*), von der in den Commentaren zu III. 10 und 45 die Rede war.

Gleichniss mit den Worten ‚gleich einem geborenen Sklaven‘ [angeführt]. D. h. in derselben Weise wie demjenigen, welcher schon im Mutterleibe ein Sklave ist, weil er vermöge seiner Anlage (*vâsanâ*) zum Diener geeignet ist, darum ein Walten, d. h. Aufwarten, mannigfacher Art im Interesse seines Herrn eigen ist.

„Wenn nun die Schöpfung oben reich an Sattva ist [wie in Sûtra 48 gesagt wurde], wozu noch die Erlösung, da doch die Seele damit schon [d. h. mit dem Dorthingelangen] ihr Ziel erreicht?“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

52. Auch dort giebt es eine Wiederkehr; weil man immer erneuten Geburten ausgesetzt ist, meide man sie.

Auch dort, d. h. auch wenn man aufwärts gestiegen ist, giebt es noch eine Wiederkehr [zu andern Daseinsformen]; da man deshalb immer erneuten Geburten ausgesetzt ist, d. h. [selbst vom Himmel aus noch] in niedrigeren und immer niedrigeren Existenzen geboren werden kann, meide man auch jene Welt. Das ist der Sinn.

Ferner:

53. Gemeinsam ist der Schmerz, den Alter, Tod u. s. w. mit sich bringt.

Allen, ob sie sich oben oder unten befinden, von Brahman an bis zu den Pflanzen herunter, gehört der Schmerz, den Alter, Tod u. s. w. mit sich bringt, in gleicher Weise an; auch darum meide man [die Himmelswelt]. Das ist der Sinn.

Wozu noch Weiterungen? Auch mit dem Aufgehen in die Ursache ist nicht das Ziel erreicht. Das lehrt [der Verfasser mit den Worten]:

54. Mit dem Aufgehen in die Ursache ist nicht das Ziel erreicht, weil man [wieder] emporsteigt, wie ein untergetauchter.

Wenn ohne das Eintreten der Erkenntniss des Unterschiedes [zwischen Geist und Materie] eine Gleichgiltigkeit gegen das ‚grosse‘ und die anderen [Principien] durch die Verehrung der Materie entsteht, so erfolgt das Aufgehen in die Materie; denn es heisst [in Kârikâ 45]: „Aus der Gleichgiltigkeit folgt das Aufgehen in die Materie.“ Auch mit diesem Aufgehen in die Ursache ist nicht das Ziel erreicht, ‚weil man [wieder] emporsteigt, wie ein untergetauchter‘. Das bedeutet: gleichwie ein Mann, der im Wasser untergetaucht ist, sich wieder erhebt, ebenso treten [zum Beginn

einer neuen Weltperiode] die in die Materie eingegangenen Seelen in göttlicher Würde wieder hervor; denn da [in solchen Fällen] weder die hinterlassenen Eindrücke (*saṃskâra*) noch [die fortwirkende Kraft des Verdienstes und der Schuld] vergangen ist, muss das Verlangen wieder zur Geltung kommen, weil ohne die Erkenntniss des [erwähnten] Unterschiedes ein Verbrennen dieser Fehler [d. h. der hinterlassenen Eindrücke und der eben genannten Kraft] nicht eintreten kann.

„Die Ursache wird doch durch Niemand zum Wirken veranlasst; warum also bewirkt sie [1]) [die Materie nämlich] aus eigenem Antriebe aufs neue das Heraustreten ihres eigenen Verehrers, das doch Schmerzen verursacht?“ Darauf antwortet [der Verfasser]:

55. Wenn sie auch nicht zum Wirken veranlasst wird, so ist dies doch geboten wegen der Abhängigkeit von einem andern.

Wenn die Materie auch nicht zum Wirken veranlasst wird, d. h. wenn sie auch nicht angetrieben wird, nicht dem Willen eines andern unterworfen ist, so ‚ist dies doch geboten‘, d. h. so ist doch das Wiederemporsteigen des in sie aufgegangenen berechtigt. Warum? ‚Wegen der Abhängigkeit von einem andern‘, d. h. weil es die Bestimmung [der Materie] ist den Zwecken der Seele zu dienen. Der Sinn ist: um des Zieles der Seele willen, d. h. um der unterscheidenden Erkenntniss willen, wird von der Materie der in sie aufgegangene wieder hinausgedrängt. Das Ziel der Seele und die andern [in Betracht kommenden Faktoren, d. h. die hinterlassenen Eindrücke und die im vorigen Commentar erwähnte Kraft] treiben [wie eben gesagt] die Materie nicht an, sondern sie sind [nur] die Veranlassungen für das Wirken der ihrem Wesen nach wirksamen [Materie]. Demnach wird die Selbständigkeit [derselben] nicht in Frage gestellt. In dem gleichen Sinne sagt ein Yogasûtra [4. 3]: „Die Veranlassungen treiben nicht die materiellen Grundformen an [sich umzugestalten]; sondern die Beseitigung der Scheidewand geht von ihnen aus, wie [das Oeffnen der Schleusen] vom Landmann.“ ‚Die Beseitigung der Scheidewand‘ [bedeutet hier] ‚die Entfernung der Hindernisse‘.

[Der Verfasser] führt nun auch den Beweis dafür an, dass die Seele nach dem Aufgehen in die Materie [wieder aus derselben] emporsteigt:

56. Denn dieser wird allwissend und allmächtig.

Denn dieser, d. h. wer in der vorangehenden Schöpfung in die Ursache aufgegangen ist, wird in der folgenden allwissend und

1) L. *sâ* vor *sva-tantrâ* mit der v. l. und Aph.[8] 258, Anm. 3.

allmächtig, d. h. Gott oder das Urwesen, da derselbe beim Aufgehen in die Materie die Würde [und Kraft] der Materie erlangen muss. Heisst es doch in der Schrift u. a.:

„In denjenigen Leib (*liṅga*) geht er verlangend sammt seinen Werken ein, auf den sein Sinn sich mit Begierde richtet.“ [1]) [Bṛh. 4. 4. 6].

Das ist der Sinn.

„Dann ist aber doch die Gottesleugnung [in I. 92] unberechtigt!“ Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

57. Die Existenz eines s o l c h e n Gottes steht fest.

Die Existenz eines g e w o r d e n e n Gottes (*janyeçvara*), d. h. einer [früher] in die Materie eingegangenen [und später aus ihr wieder emporgestiegenen Seele] wird von allen in gleicher Weise angenommen auf Grund von Schriftstellen, wie „Aus ihm, der alles wahrnimmt und alles weiss, dessen Askese aus Erkennen besteht, u. s. w.“ [Muṇḍ. 1. 1. 9. Der Einwand ist also von gar keiner Bedeutung]; denn nur der e w i g e Gott ist der Gegenstand der Controverse. Das ist der Sinn.

Oder es könnten auch diese beiden Sûtras, „Denn dieser ....“ [56] und das vorliegende, folgendermassen zu erklären sein [2]).

[Der Verfasser] lehrt nun auch in dem Sûtra „Denn dieser ....“ [56], in welcher Weise [die Materie] von einem a n d e r n abhängig ist. Der Sinn [des Sûtra] würde [nach dieser Auffassung] sein: ‚denn dieser‘, d. h. der a n d e r e [von dem die Materie abhängt], ist die Gesammtheit der Seelen, welche mit allen Erkenntnisskräften und mit allen Schaffenskräften ausgestattet ist [3]), weil sie [obwohl an sich nicht wirkend, doch die Materie zum Wirken] durch das blosse Nahesein antreibt, gerade so, wie der Magnet [das Eisen durch die blosse Nähe anzieht]. Demnach [4]) ist das Wirken der Materie, obschon sie nicht dem Willen eines andern unterworfen ist, nothwendig wegen des Naheseins derjenigen Seelen, welche ihr Ziel noch nicht erreicht haben, um eben dieser [Seelen] willen. — „Damit ist aber doch die Gottesleugnung [in I. 92] unvereinbar!“ Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Die Existenz eines s o l c h e n Gottes steht fest“. Das würde [im Zusammenhange dieser Auffassung bedeuten: die Existenz eines Gottes, [dessen göttliche Macht] nur auf dem Nahesein [beruht], ist ja in Schrift- und Traditionsstellen allseitig anerkannt.

---

1) L. *karmaṇaiti* und *nishaktam* mit dem Texte der Upanishad, das letztere auch mit dem MS. — Das Citat wäre als Vers zu drucken gewesen.

2) L. mit dem MS. *Athavâ ‚sa hi‘ 'tyâdi sûtra-dvayam evaṃ vyâkhyeyam* anstatt *sûtra-dvayam idaṃ vyâkhyâya*; s. auch die v. l.

3) Erklärt das *sarva-vit sarva-kartâ* des Sûtra 56.

4) L. *tathâ* anstatt *tadâ* mit dem MS.

„Daumengross ruht die Seele in des Leibes Mitte; als Herr [als Gott] über das Vergangene und Zukünftige fürchtet sie[1]) dasselbe nicht." [Kaṭh. 4. 12].

„Und alle Qualitäten schafft sie [d. h. die Urmaterie]; die Seele aber überschaut alle diese Qualitäten [nur], ohne einer Veränderung zu unterliegen[2]), als Herr [als Gott], wie ein unbetheiligter."

Diese und ähnliche Schrift- wie Traditionsstellen liefern den Beweis für die Existenz eines s o l c h e n Gottes.

Vom Anfang des zweiten Buches an bis hierher ist in verschiedenen Sûtracomplexen die schöpferische Thätigkeit der Materie vollständig beschrieben worden. Von hier an ist zur Begründung [des Begriffes] der Erlösung das absolute Aufhören, das sogenannte ‚absolute Aufgehen' (*atyanta-laya*) der schöpferischen Thätigkeit der Materie zu Gunsten der Seele, welche die Erkenntniss erreicht hat, darzustellen. Um dieses [hinwiederum] zu begründen, lehrt [der Verfasser] zunächst ausführlich den Zweck des schöpferischen Wirkens der Materie, welcher im ersten Sûtra des zweiten Buchs nur andeutungsweise behandelt war:

58. Die schöpferische Thätigkeit der Materie, obschon spontan, findet um eines andern willen statt, weil sie nicht der Geniesser ist, — wie das Kamel Safran trägt.

Wenn auch die schöpferische Thätigkeit der Materie durchaus spontan ist, so findet sie doch um eines andern willen, d. h. zum Zwecke des Genusses und der Befreiung eines andern, statt; wie das Kamel Safran für seinen Herrn trägt. Warum?[3]) ‚Weil sie nicht der Geniesser ist', d. h. weil sie ungeistig ist und deshalb weder geniessen noch befreit werden kann. Das ist der Sinn. Wenn [darauf Jemand einwendet:] „In dem Satze ‚Es dient zum Zwecke der Erlösung der [thatsächlich] freien [Seele] oder zum Zwecke der eigenen' [II. 1] ist aber doch von dem schöpferischen Wirken [der Materie] gesagt, dass es auch zu ihren eigenen Zwecken diene?", [so erwidern wir:] Gewiss! indessen kommt das Wirken zu eigenen Zwecken nicht ohne das Wirken um der Seelen willen zu Stande. Denn der egoistische Zweck der Materie ist die Selbsterlösung von derjenigen Seele, deren Genuss und Befreiung [durch die Materie] bewirkt worden ist. Falls [uns der neue Einwand gemacht werden sollte:] „Wenn die Materie einem Diener vergleichbar ist [— so wird ja oft von euch Sâṃkhyas gesagt —], wie kann

---

1) L. *vijugupsate* anstatt *vibhur açnute* mit der v. l., dem MS. und dem Texte der Upanishad.

2) L. *avikriyaḥ* anstatt *vikriyate* mit der v. l. und dem MS.; *guṇân vikriyate* bei Hall ist ein grammatisches Monstrum.

3) Da diese Frage sich nicht auf das Gleichniss, sondern auf den vorangehenden Satz bezieht, ist ein Interpunktionsstrich vor *kuto* zu setzen.

sie dann auch zum Zwecke des Leidens ihres Herrn wirken?", [so antworten wir: Diese Bemerkung ist] nicht [richtig]; denn obwohl [die Materie] nur zum Zwecke der Freude [ihres Herrn, der Seele] thätig ist, muss doch das Leid entstehen, welches [dem Genuss der Freude] inhärirt; oder [kann man auch sagen: die Materie] ist einem schlechten Diener vergleichbar.

„Es ist aber doch unbegreiflich, dass die ungeistige Materie spontan schöpferisch wirken soll; denn die Erfahrung lehrt doch, dass ein Wagen oder dgl. nur durch die Bemühung eines andern in Thätigkeit [in Bewegung] kommt?" Darauf antwortet [der Verfasser]:

59. Obwohl sie ungeistig ist, wirkt die Materie, gleichwie die Milch.

Gleichwie die Milch, ohne die Bemühung des Menschen zu erfordern, sich von selbst zu der Form des Quarkes umgestaltet, ebenso geht auch die Umwandlung der Urmaterie zu den Formen des ‚grossen' und der folgenden [Principien] ohne die Bemühung eines andern vor sich, obwohl [die Urmaterie] ungeistig ist. Das ist der Sinn. Mit dem Sûtra „Wie die Kuh für das Kalb" [II. 37, zusammengestellt] bietet das vorliegende nicht eine einfache Tautologie; denn dort handelte es sich allein um die Organe; [auch passt für unsern Zusammenhang jener Vergleich nicht], weil Kühe beseelt [nicht ungeistig] sind [1]).

[Der Verfasser] nennt nun unter Anführung eines zweiten Gleichnisses den Grund für den constatirten Thatbestand:

60. Oder gleichwie das Walten der Zeit u. s. w. [2]), der Erfahrung entsprechend.

Oder gleichwie das Walten der Zeit u. s. w. steht das spontane Wirken der Materie fest auf Grund der Erfahrung. Das Walten der Zeit z. B. geht ganz spontan vor sich in der Weise, dass eine Jahreszeit vergeht, die andere kommt u. s. w.; geradeso darf auch das Wirken der Materie [beurtheilt] werden, da die

---

1) Der letzte Satz ist vermuthlich eine Polemik gegen Aniruddha's Commentar zu dem Sûtra.

2) ‚U. s. w.' bedeutet etwa: Wie die Lotusblume von selbst aus dem Teiche emporwächst, wie die Samen überhaupt ihre Stätte finden und keimen, kurz alles derartige. Dies gehört zwar dem Wirken der Materie an, aber dasselbe gilt auch von dem Wechsel der Jahreszeiten, denn auch die Zeit ist nur eine Qualität der Materie (vgl. *dik-kâlau* ..... *prakṛter guṇa-viçeshâv eva* im Comm. zu II. 12). Der Paṇḍit machte folgende Bemerkung zur Erklärung des vorliegenden Gleichnisses: *dṛshṭeshv acetana-vishayeshu yathâ karma-vyavasthâ dṛshṭâ 'sti, tathâ adṛshṭâyâm prakṛtâv apy aṅgîkriyatâm.*

Theorie sich im Einklang mit der Erfahrung halten muss. Das ist der Sinn.[1])

„Trotzdem könnte aber doch, da die ungeistige (*mûḍha* = *jaḍa*) Materie keine solche bewusste Erwägung anstellen kann, wie ‚dies ist mein Mittel um den Genuss [die Empfindung] u. s. w. [hervorzubringen]‘, ihr Wirken manchmal auch gar nicht eintreten und [manchmal] einen verkehrten Weg einschlagen?“ Darauf antwortet [der Verfasser]:

61. Von Natur wirkt sie, nicht aus Vorsatz, gleichwie ein Diener.

Gleichwie die festgesetzte und nothwendige Aufwartung eines vorzüglichen Dieners bei seinem Herrn ‚von Natur‘, d. h. nur wegen der Anlage (*saṃskâra*) [des ersteren] von Statten geht, nicht aber in der Absicht einen eigenen Vortheil zu gewinnen, ebenso wirkt auch die Materie nur vermöge ihrer Anlage. Das ist der Sinn.

---

62. Oder wegen der Anziehung von Seiten des Werkes, weil dieses anfanglos ist.

Das Wort ‚oder‘ hat hier den Zweck [den angeführten Grund mit der Erklärung in dem vorigen Sûtra] zu combiniren, [nicht aber, dem Lernenden die Wahl zwischen den beiden Auffassungen zu lassen]. Weil das Werk anfanglos ist, deshalb ist **auch** wegen der Anziehung von Seiten der Werke das Walten der Materie nothwendig und regelrecht vertheilt. Das ist der Sinn.

Da nun hiermit festgestellt ist, in welcher Weise die schöpferische Thätigkeit der Materie spontan um eines andern willen[2]) vor sich geht, folgt, dass, nachdem der Zweck des andern erreicht ist, [auch] die Erlösung spontan mit dem Aufhören [des Wirkens] der Materie eintritt. Dies lehrt [der Verfasser] in dem Sûtracomplex [*praghaṭṭaka*[3]), 63—72].

63. In Folge der unterscheidenden Erkenntniss hört die schaffende Thätigkeit der Materie auf, gleichwie die des Kochs beim Kochen.

Wenn man die Seele als etwas [von der Materie] verschiedenes erkannt hat und in Folge dessen durch die höhere Gleichgiltigkeit (*para-vairâgya*) das Ziel der Seele erreicht ist, so hört die schaffende Thätigkeit der Materie auf, gleichwie nach der

---

1) Das MS. giebt den Comm. zu diesem Sûtra mit demselben Wortlaut wie die v. l.

2) L. *parârthaṃ svataḥ* anstatt *parârthataḥ* mit der v. l. und dem MS.

3) Vgl. S. 21 Anm. 2.

Vollendung des Kochens die Arbeit des Kochs aufhört. Das ist der Sinn. Dieses [Einstellen der Thätigkeit von Seiten der Materie] wird ‚absolutes Aufgehen‘ (*âtyantika-pralaya*) genannt. In demselben Sinne sagt auch die Schrift:

„In Folge des Meditirens über diese [Seele], in Folge der Concentration (*yojana*) erscheint die Wahrheit, und auf Grund dessen tritt weiterhin schliesslich das Authören der gesammten Mâyâ ein.“ [Çvet. 1. 10]. [1])

„Demnach sollte sich aber doch, da die schöpferische Thätigkeit der Materie aufhört, sobald die Erkenntniss des [eben erwähnten] Unterschieds in dem Upâdhi [d. h. in dem Urtheilsorgan] einer einzigen Seele entstanden ist, die Erlösung Aller ergeben?“ Darauf entgegnet [der Verfasser]:

64. Der andere bleibt wie die andern, durch ihren Fehler.

‚Der andere‘ dagegen, d. h. wer der unterscheidenden Erkenntniss entbehrt, bleibt ‚wie die andern‘, d. h. wie die Gebundenen, mit der Materie [vereinigt]. Warum? ‚Durch ihren Fehler‘, d. h. [nicht etwa durch die Schuld der Seele, sondern] nur durch ihren, nämlich der Materie Fehler, womit [die Thatsache] bezeichnet ist, dass [die Materie] der betreffenden Seele nicht zur Erreichung ihres Zieles verholfen hat. Das ist der Sinn. Dasselbe ist in einem Yogasûtra [2. 22] ausgesagt: „Wenn auch [die Materie] aufgehört hat für denjenigen, der sein Ziel erreicht hat, zu existiren, so ist sie doch nicht [absolut] zu nichte geworden, weil sie [noch allen] anderen ausser jenem gemeinsam angehört.“ Demnach bezieht sich das in dem vorigen Sûtra erwähnte Aufhören [des Wirkens] der Materie nur auf diejenige Seele, welche die unterscheidende Erkenntniss besitzt. Das ist gemeint. Auch die [dort citirte] Schriftstelle über die ‚gesammte Mâyâ‘ [Çvet. 1. 10] ist nur als auf den erkennenden bezüglich zu verstehen, weil sie gleichbedeutend ist mit der [andern, im Commentar zu I. 149 angeführten] Schriftstelle „die .... Ziege ....“ [Çvet. 4. 5].

[Der Verfasser] nennt nun das Resultat des Aufhörens der schöpferischen Thätigkeit:

65. Die Unabhängigkeit der beiden oder der einen von beiden ist die Befreiung.

Die Unabhängigkeit (*audâsînya*) ‚der beiden‘, der Materie und der Seele, von einander, d. h. ihr Fürsichalleinsein, mit andern Worten: die Trennung der einen von der andern, ist die Befreiung, die Isolirung [2]). Oder [wenn man sich an den zweiten

---

1) Das Citat wäre in der Ausgabe als Vers zu drucken gewesen.

2) L. *kaivalyam* hinter *apavargaḥ* mit der v. l. und dem MS.

Ausdruck des Sûtra ‚der einen von beiden' hält], ist nur die Isolirung der Seele [zu verstehen]; denn dass dieselbe [in der That] das Ziel der Seele [und nicht der Materie] ist, erkennt man aus [dem Wunsche] „Möge ich erlöst sein". Das ist der Sinn.

[Der Verfasser giebt nun ein Gleichniss dafür, dass die Materie, wenn sie sich auch von einer Seele abgewendet hat, doch noch für die anderen Seelen wirkt [1]):

66. Auch [verharrt sie] in der Beeinflussung des andern durch das Schaffen, gleichwie die Schlange nicht aufhört für denjenigen, welchem die wahre Natur des Strickes noch nicht klar geworden ist. [2])

Gleichwie die [Vorstellung der] Schlange, wenn sie auch aufgehört hat mit Bezug auf den erkennenden zu wirken, doch nicht davon absteht denjenigen, welchem die wahre Natur des Strickes noch nicht klar geworden ist, durch das Schaffen von Furcht und ähnlichen [Empfindungen] zu beeinflussen, geradeso steht auch die Materie, obschon sie aufgehört hat für die Seele, welche im Besitz der Erkenntniss ist, zu wirken, doch nicht von der Beeinflussung ‚des anderen', d. h. des nicht-erkennenden, durch das Schaffen des Urtheilsorgans und der übrigen Dinge ab. Das ist der Sinn. Auch wenn man [in dem Sûtra *virajyate* statt *virato*] liest „sie entsagt [nicht der Beeinflussung . . . .]", bedeutet ‚entsagen' ‚sich abwenden'.

Die Materie wird [hier] mit einer Schlange verglichen, weil man [im empirischen Zustande die Vorstellung der Materie] fälschlich auf die, [hier] mit einem Stricke verglichene Seele überträgt. Einige einsichtslose Menschen, angebliche Vedantisten [die Anhänger Çaṅkara's], welche nicht erkennen, dass der Sinn solcher [geläufigen] Gleichnisse wie von dem Strick und der Schlange [oder von dem Perlmutter und dem Silber] in dieser Richtung zu suchen ist, setzen die Materie einem absoluten Nichts (*atyanta-tuccha*) oder einem nur in der Vorstellung existirenden Dinge (*mano-mâtra*)

---

1) Für diese Einleitung, sowie für die drei ersten Zeilen des Commentars zu Sûtra 66 acceptire ich den Text, welchen Hall in der v. l. auf S. 18 oben abgedruckt hat und welchen auch mein MS. bietet. Die Uebersetzung des von Hall für die Ausgabe gewählten Textes liefert Aph.[3] 266—268, allerdings mit einer argen Missdeutung des letzten Passus der Einleitung zu Sûtra 66. Derselbe ist vielmehr folgendermassen zu übersetzen: „Denn die Erfahrung lehrt, dass auch durch diejenigen Dinge, welche der erlösten Seele [so lange sie gebunden war, zum Genusse] dienten, d. h. durch Erde u. s. w., etwas geschaffen wird, was einer andern [Seele] zum Genusse gereicht; (die Erde z. B. erzeugt Speise u. dgl.)."

2) Als Text dieses in den Handschriften durch verschiedene Abweichungen entstellten Sûtra ist der folgende zu wählen: *anya-sṛshṭy-uparâge 'pi na virato 'prabuddha-rajju-tattvasyevo 'ragaḥ*. Vgl. die Anmerkungen Aph.[3] 267, 268.

gleich. Der Inhalt der Schrift und Tradition ist [jedoch] auf Grund dieses Gleichnisses, wie es von den die Realität der Materie behauptenden Sâṃkhyas gedeutet wird, zu verstehen [1]).

Dieser Thatbestand gilt [aber] nicht bloss deshalb, weil auf ihn das [angeführte] Gleichniss passt, sondern [2])

67. Auch wegen der Verbindung mit dem Werk, welches die Veranlassung ist.

Auch wegen der Verbindung mit dem Werk, welches die Veranlassung für die schöpferische Thätigkeit ist, schafft [die Materie] für die anderen Seelen [welche noch nicht erlöst sind]. Das ist der Sinn.

„Da nun alle Seelen ohne Unterschied [der Materie] gleichgiltig gegenüberstehen sollen, insofern sie nichts [von ihr] beanspruchen, welcher Faktor ist dann dafür bestimmend, dass die Materie für die eine Seele wirkt und [3]) ihr Wirken für die andere einstellt? Das Werk kann ja nicht [dafür] bestimmend sein; denn es fehlt hinwiederum [4]) etwas, das dafür bestimmend sein könnte, welches Werk dieser und welches jener Seele angehört." Diesem [Einwand] gegenüber bemerkt [der Verfasser]:

68. Trotz der Gleichgiltigkeit ist die Nichtunterscheidung die Veranlassung für die Dienstleistung der Materie.

Trotz der Gleichgiltigkeit der Seelen [gegen die Materie] thut die letztere Dienst bei den Seelen — durch Ausübung der schöpferischen Thätigkeit u. s. w. [d. h. dadurch, dass sie den Seelen die Objekte des Genusses darbietet und dass sie zuweilen die Erlösung einer Seele bewirkt] — einfach deshalb, weil sie nicht die Unterscheidung macht „dies ist mein Herr, dies bin ich." Das ist der Sinn. Demnach liegt der [von dem Opponenten vermisste] bestimmende Faktor darin, dass die Materie nur für diejenige Seele wirkt, der als ununterschieden (*avivicya*) sich zu zeigen [bei ihr] die Disposition [5]) obwaltet. Das ist gemeint.

„Da das Wirken die Natur [der Materie] ist, wie soll dasselbe aufhören können, selbst wenn die Unterscheidung eingetreten ist?" Darauf antwortet [der Verfasser]:

---

1) Hier schliesst der Comm. zu Sûtra 66; der Rest ist Einleitung zum folgenden Sûtra.

2) *kiṃ tu* ist mit der v. l. und dem MS. hinzuzufügen.

3) L. *ca* hinter *prati* mit der v. l. und Aph.[2] 270, Anm. 2.

4) L. *atrâpi* mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] a. a. O.

5) D. h. die Disposition zum Nichtwissen im Innenorgan, welches ja ein Produkt der Materie ist.

69. Gleichwie eine Tänzerin hört sie auf, obwohl sie gewirkt hat, weil ihr Zweck erfüllt ist.

Nur um der Seele willen ist es der Materie von Natur eigen zu wirken, aber nicht an und für sich (*sâmânyena*). Darum ist es berechtigt, dass die Materie aufhört [thätig zu sein], obwohl sie gewirkt hat, sobald ihr Zweck erfüllt, d. h. das Ziel der Seele erreicht ist [1]; gleichwie eine Tänzerin, welche für die Zuschauer thätig gewesen ist, damit diese einen Tanz ansehen können, aufhört, wenn derselbe zu Ende ist. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] nennt nun einen anderen Grund für dieses Aufhören:

70. Auch naht die Materie nicht mehr, wenn ihre Fehler erkannt sind, gleichwie eine Frau aus guter Familie.

Auch schämt sich die Materie, wenn ihre [2]) Fehler, die darin bestehen, dass sie sich umgestaltet, dass sie leidvoll ist u. dgl., von einer Seele wahrgenommen sind, und naht dieser Seele nicht wieder; ‚gleichwie eine Frau aus guter Familie‘, d. h. in derselben Weise wie eine Frau aus guter Familie sich schämt, wenn sie merkt „Von dem Gatten ist mein Fehler erkannt“ und dann nicht ihrem Gatten naht. Das ist der Sinn. Dieser Gedanke ist im Nâradîya ausgesprochen:

„Die Materie, welche, obwohl der Umgestaltung unterliegend, aus Thorheit doch lange Zeit genossen wird [3]), weil sie aus den Constituenten besteht, die wendet sich gleichsam beschämt ab, wenn ihre Fehler erkannt sind.“ [4])

Das gleiche ist auch in Kârikâ [61] gesagt:

„Nichts zartfühlenderes giebt es meiner Meinung nach, als die Materie, die sich nach der Wahrnehmung „Ich bin erkannt“ nicht wieder dem Blicke der Seele aussetzt.“

„Wenn nun aber das Wirken der Materie um der Seele willen stattfindet, so ist die letztere doch der Veränderung durch das Gebundensein und durch die Erlösung ausgesetzt?“ Darauf antwortet [der Verfasser]:

---

1) L. °*samâpti-rûpe* mit der v. l., dem MS. und Aph.² 272, Anm. 1.

2) Es ist wohl *prakṛteḥ* hinter *purushena* mit der v. l. und dem MS. einzufügen.

3) L. *bhuktâ* anstatt *muktvâ* mit dem MS.

4) Wie Herr Prof. Jolly die Güte gehabt hat mir mitzutheilen, findet sich weder dieser Vers, noch der im Comm. zu III. 80 direkt auf die Nâradîyasmṛti zurückgeführte, in jenem Gesetzbuch und ebenso wenig in den Texten, welche in späteren Gesetzbüchern und Commentaren dem Nârada zugeschrieben werden. Möglicher Weise steht unser Vers im Bṛhannâradîya Purâṇa, jedoch nicht in dem Theile, der bis jetzt in der Bibl. Ind. veröffentlicht ist.

71. Nicht schlechthin gehören Gebundensein und Erlösung der Seele an ohne die Nichtunterscheidung.

Es gehören Gebundensein und Erlösung, d. h. die Verbindung mit — und die Trennung von — dem Schmerz, der Seele nicht ‚schlechthin‘, d. h. in Wirklichkeit an, sondern nur in der unten im vierten Sûtra [von hier an, d. h. in Sûtra 74] [1]) beschriebenen Art und Weise in Folge der Unterscheidung. Das ist der Sinn.

In Wahrheit aber gehören Gebundensein und Erlösung, wie sie beschrieben wurden, nur der Materie an. Dies lehrt [der Verfasser mit den Worten]:

72. Der Materie [gehören sie] unmittelbar, weil diese dem Contakt unterliegt, gleichwie das Vieh.

Der Materie allein [d. h. dem Innenorgan] gehören Gebundensein und Erlösung ‚unmittelbar‘ [2]), d. h. in Wirklichkeit an, wegen des Schmerzes [der der Materie eigen ist], ‚weil diese dem Contakt unterliegt‘, d. h. weil sie mit dem Verdienst und den anderen Dingen [3]) behaftet ist, welche den Schmerz herbeiführen [nämlich noch mit der Schuld und den hinterlassenen Eindrücken]; ‚gleichwie das Vieh‘ [4]), d. h. in derselben Weise wie das Vieh, weil es mit dem Strick gefesselt wird, des Gebunden- und Erlöstseins theilhaft ist. Das ist der Sinn. Dasselbe wird in Kârikâ [62] ausgesagt:

> „Darum fürwahr ist die Seele weder gebunden noch erlöst noch auch auf der Wanderung begriffen [5]); die Materie [allein], welche zu den verschiedenen [Seelen] in Beziehung tritt, wandert, ist gebunden oder erlöst.“

Die Befreiung [aber], welche in dem Sûtra [III. 65] „Die Unabhängigkeit der beiden oder der einen von beiden ist die Befreiung“ auch [6]) der Seele zugeschrieben wurde, ist nur die Beseitigung des scheinbaren Schmerzes, d. h. des Reflexes [den das schmerzvolle Innenorgan auf die Seele wirft].

„Durch welche unter den Qualitäten — d. h. den acht Zuständen — des Innenorgans [wird] nun das Gebundensein [7]) und

---

1) Es ist bei der Zählung Sûtra 71 mitgerechnet; vgl. S. 209 Anm. 3.
2) L. *áñjasyena* vor *tattvato* mit der v. l. und dem MS.
3) Aph.[2] 274: by the habits etc!
4) Füge hier *paçuvat* mit der v. l. und dem MS. ein.
5) Die erste Zeile dieser Kârikâ weist in den Ausgaben verschiedene Varianten auf.
6) L. *api* hinter *purushasya* mit der v. l. und dem MS.
7) L. *buddher ye bhâvâshṭaka-rûpâ guṇâs tatra kair bandhaḥ* mit der v. l. und dem MS.

durch welche die Erlösung [bewirkt]?" Auf diese Frage antwortet [der Verfasser]:

73. Auf sieben Arten bindet sich die Materie, gleichwie die Seidenraupe, auf eine Art erlöst sie sich. (vgl. Kârikâ 63).

Auf sieben Arten, d. h. durch [diejenigen unter] ihren Eigenschaften [1]), welche den Schmerz bewirken, nämlich durch Verdienst, Gleichgiltigkeit [2]), übernatürliche Kraft, Verschuldung, Nichtwissen, Nicht-Gleichgiltigkeit und Nichtbesitz der übernatürlichen Kraft bindet [umstrickt] die Materie sich mit Schmerz; ‚gleichwie die Seidenraupe', d. h. in derselben Weise wie die Seidenraupe sich mit einem selbstgefertigten Gehäuse umstrickt. Und dieselbe Materie erlöst sich von dem Schmerz auf e i n e Art, d. h. einzig und allein durch die Erkenntniss. Das ist der Sinn.

„Wenn [in Sûtra 71] gelehrt wurde, dass Gebundensein und Erlösung aus der Nichtunterscheidung [stammen], so ist dies aber doch nicht richtig; denn die Nichtunterscheidung wird weder gemieden noch erstrebt, vielmehr wird im täglichen Leben nur der Schmerz als solcher gemieden und nur sein Gegentheil, die Freude sowie [die Mittel zur Freude] als solche erstrebt. [Wenn man das] anders [hinstellt], macht man sich eines Widerspruchs gegen die Erfahrung schuldig." Diesem Einwand gegenüber legt [der Verfasser] selbst das im vierten Sûtra [von hier an rückwärts gerechnet, d. h. in Sûtra 71] gesagte klar:

74. Die Nichtunterscheidung ist die Veranlassung; [also besteht] kein Widerspruch gegen die Erfahrung.

Es war oben nur gesagt, dass die Nichtunterscheidung die V e r a n l a s s u n g für das Gebundensein und die Erlösung der Seelen sei, aber nicht, dass die Nichtunterscheidung diese beiden [Zustände] darstelle; darum [liegt in unsrer Erklärung] kein Widerspruch gegen die Erfahrung. Das ist der Sinn. Dieses ist auch in [verschiedenen] Sûtras des ersten Buches [56, 58 und sonst] deutlich ausgesprochen. Aus der Nichtunterscheidung als der Veranlassung folgt die Verbindung der Materie und der Seele; das Reflektiren des aus dieser Verbindung hervorgehenden, der Materie [d. h. dem Innenorgan] angehörigen Schmerzes in der Seele allein ist das Schmerzempfinden oder das Gebundensein [der Seele] an

---

1) L. *sva-dharmair* mit der v. l. und dem MS.

2) Die Gleichgiltigkeit gegen die Erscheinungswelt o h n e die unterscheidende Erkenntniss bewirkt der Meinung der Sâṃkhyas zufolge, dass die Seele nach dem Abschluss dieser Existenz in die Materie aufgeht und bei Beginn einer neuen Weltperiode als Gott wieder aufersteht. Vgl. den Comm. zu III. 56.

den Schmerz [1]); das Aufhören dieses [Reflektirens] allein ist das Ziel der Seele, d. h. die Erlösung.

Hiermit ist in den beiden Büchern [II und III] ausführlich dieser Unterschied festgestellt (*vivecitam*): Jede Veränderung von der ersten Schöpfung an bis zur definitiven Auflösung [des Universums] gehört einzig und allein der Materie und ihren Modifikationen [2]) an; die Seele aber ist unveränderlich, allgegenwärtig (*pûrṇa* = *vibhu*) und reines [objektloses] Denken. Von den Mitteln, durch welche diese Unterscheidung zu Stande kommt, nennt [der Verfasser zuerst] als das hauptsächliche das Studium:

75. Aus dem Studium der Principien, aus dem Aufgeben mit ‚Nicht so! Nicht so!' ergiebt sich die Unterscheidung.

Durch das Studium der Principien, d. h. durch das in der Vorstellung ‚Nicht so! Nicht so!' sich äussernde Aufgeben des auf die ungeistigen Dinge bis hinauf zur Urmaterie gerichteten Subjektivirungswahns [3]) kommt die Unterscheidung zu Stande. Alles andere, [was sonst zur Erzeugung der unterscheidenden Erkenntniss anempfohlen wird], bildet nur die Hilfsmittel zu dem [hier beschriebenen] Studium. Das ist der Sinn. Denselben Gedanken spricht auch die Schrift u. a. mit folgenden Worten aus: „Hierauf folgt die Unterweisung [über die Seele: ‚Sie ist] nicht so, nicht so'; denn etwas höheres als dieses ‚[sie ist] nicht so' giebt es nicht" [Bṛh. 2. 3. 6], „Dieses Selbst ist nicht so, nicht so" [cf Bṛh. 3. 9. 26; 4. 2. 4; 4. 4. 22; 4. 5. 15 [4])].

„Wenn mit Bezug auf diese beschriebenen Dinge, die der Veränderung unterliegen, von der unentfalteten [Urmaterie] an bis herunter zu den unterschiedenen [5]) [groben Elementen, s. III. 1] die Erkenntniss obwaltet, dass der Geist und das nicht-geistige verschieden seien, so heisst das ‚Erkenntniss'." [Matsya-Purâṇa].

[Diese Erkenntniss ist des näheren bei Manu 6. 76—78 [6]) beschrieben] wie folgt:

---

1) Die Lesart des MS. *duḥkha-bandhas* ist dem °*saṃbandhas* der Ausgabe vorzuziehen, weil der Zusammenhang das Vorkommen der beiden technischen Ausdrücke *bandha* und *moksha* in diesem Satze erfordert.

2) Selbst den Druckfehler *vakârâṇâm* für *vikârâṇâm* hat Jîvânanda nachgedruckt!

3) Gemeint ist das Aufgeben der Vorstellungen: Meine Seele (mein Ich, mein Selbst) ist kein grobes Element, kein feines Element, kein Sinn, nicht Subjektivirungsorgan, nicht Urtheilsorgan, nicht Urmaterie.

4) An den vier Stellen steht *âtmâ* hinter *neti neti*. — Dieses zweite Citat ist von dem ersten durch eine Interpunktion in der Ausgabe zu trennen.

5) L. *avyaktâdye viçeshânte* mit dem MS. und dem Sâṃkhyasâra, woselbst zu Anfang des zweiten Buchs dieser Vers mit Angabe der Provenienz steht.

6) Die beiden ersten Verse stehen auch Mbh. 12. 12463, 12464.

„Man gebe diese Wohnstätte der Elemente [gleichzeitig ‚die Behausung böser Geister‘] auf [d. h. den Körper, der mit einem Hause zu vergleichen ist], dessen Pfosten die Knochen sind, durch Sehnen verbunden, dessen Tünche Fleisch und Blut ist, das mit Leder überzogen, übelriechend, voll Harn und Koth, von Alter und Sorge heimgesucht, der Sitz der Krankheiten, schadhaft, schmutzig [*rajasvala*, gleichzeitig ‚voll von Leidenschaften‘] und hinfällig [1]) ist.“

„Wenn man diesen Körper aufgiebt so, wie ein [entwurzelter] Baum das Flussufer oder wie ein Vogel den Baum [verlässt], ist man von einem gefährlichen Ungethüm befreit.“

Das gleiche ist auch in Kârikâ [64] ausgesagt:

„So entsteht aus dem Studium der Principien die abschliessende, geläuterte, weil irrthumslose, absolute Erkenntniss ‚Ich bin nicht; nichts ist mein; [das] ist nicht Ich‘.“

‚Ich bin nicht‘ soll das Thätersein des Selbstes negiren, ‚nichts ist mein‘ den inneren Zusammenhang [des Selbstes mit irgend etwas], ‚[das] ist nicht Ich‘ die Identität [des Selbstes mit der Materie]. Zu ‚absolute‘ sind [die voranstehenden Worte] ‚geläuterte, weil irrthumslose‘ die Erklärung; gemeint ist [diejenige Erkenntniss], welche nicht zu Zeiten [aufs neue] durch einen Irrthum unterbrochen wird [2]). Auf diese Absolutheit [der Erkenntniss] ist mit dem Worte ‚ergiebt sich [als Endresultat]‘ (*siddhi*) in [unserem] Sûtra hingewiesen; denn aus den Yogasûtra [2. 26] „Die ununterbrochene Erkenntniss des Unterschiedes ist das Mittel zur Befreiung“ folgt, dass nur eine s o l c h e Erkenntniss die Ursache der Erlösung ist.

[Der Verfasser] nennt nun eine hinsichtlich des Eintretens der unterscheidenden Erkenntniss herrschende Verschiedenheit:

76. Wegen des Unterschieds der befähigten giebt es kein Gesetz.

Weil ein Unterschied in Betreff der befähigten besteht, je nachdem dieselben gering oder [mittelmässig oder hervorragend befähigt] sind, giebt es, mag auch das [erwähnte] Studium geübt werden, kein Gesetz, dem zufolge schon in dieser Existenz die unterscheidende Erkenntniss eintreten müsse. Das ist der Sinn. Darum verschaffe man sich die höchste Befähigung [zur Erreichung jener Erkenntniss] durch i n t e n s i v e s Studium. Das ist gemeint.

Nur durch die Steigerung der Unterscheidung auf das höchste Mass (*viveka-nishpatti*) [3]) errettet man sich [aus dem Meere der

---

1) L. *anityaṃ ca* statt *asannishṭhaṃ* mit dem Texte des Manu und des Mbh.

2) L. *antarântarâ viparyayeṇâ 'viplutam ity arthaḥ* mit der v. l. und dem MS.

3) Vgl. *upâsanâ-nishpatti* im Comm. zu III. 29.

Schmerzen, aber] auf keine andere Art. Dies lehrt [der Verfasser mit den Worten]:

77. Weil die verscheuchten wiederkehren, folgt Leiden auch aus der mittelmässigen Unterscheidung.

Wenn auch nach der einmaligen unmittelbaren Erschauung des Selbstes auf Grund derjenigen Concentration, bei welcher das Bewusstsein erhalten bleibt (*saṃprajñâta-yoga*), eine Seele sich im Zustande der mittelmässigen Unterscheidung befindet [1]), d. h. eine mittelmässige Unterscheidung erreicht hat, so kehren doch die zwar [für den Augenblick aus der Seele] verscheuchten [2]) Schmerzen und [Sorgen] wegen des früheren Werks, dessen Kraft zu wirken begonnen hat, in der Form des Reflexes in die Seele zurück, und dadurch entsteht [weiteres] Leiden. Das ist der Sinn. Die Steigerung der Unterscheidung auf das höchste Mass dagegen tritt nur in Folge derjenigen [Concentration] ein, bei welcher das Bewusstsein vergangen ist (*asaṃprajñâta*) und aus welcher es kein Auferstehen giebt; darum findet, wenn diese [Steigerung] erzielt ist, kein Leiden [mehr] statt. Um dies zu lehren, ist [im Sûtra] ‚aus der mittelmässigen Unterscheidung' gesagt. Die ‚geringe Unterscheidung' aber ist nichts anderes als das Hören, Ueberlegen und Meditiren vor der unmittelbaren Erschauung [der Wahrheit]. Dies ist die Verschiedenheit [der drei Stufen der unterscheidenden Erkenntniss].

---

78. Und der bei Lebzeiten erlöste.

Auch der bei Lebzeiten erlöste befindet sich nur im Zustande der mittelmässigen Unterscheidung. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] nennt nun den Beweis dafür, dass solche bei Lebzeiten erlöste existiren:

79. Das folgt daraus, dass es unterwiesene und Unterweiser giebt.

Die Existenz bei Lebzeiten erlöster folgt daraus, dass es, wie wir aus den Lehrbüchern erfahren, in Bezug auf die Unterscheidung Schüler und Lehrer giebt. Das ist der Sinn. Denn nur ein bei Lebzeiten erlöster kann [in dieser Sache] Unterweiser sein.

---

80. Und die Schrift.

Auch die Schrift [3]) zeugt für die Existenz bei Lebzeiten erlöster an solchen Stellen wie:

---

1) Jivânanda hat das (im Druckfehlerverzeichniss von Hall's Ausgabe in *madhya-vivekâvasthe* verbesserte) unsinnige °*vastho* doch wieder abgedruckt
2) D. h. als der Seele nicht angehörig erkannten.
3) L. *çrutir api* mit der v. l. und dem MS.

„Durch die Weihe [zum Asketen] wird der Mensch erlöst, bleibt [aber] trotz der Erlösung im Leibesleben; auch der Topf dreht sich noch, obschon [von der Thonmasse] abgeschnitten, auf der Mitte der Töpferscheibe stehend fort."

„Brahman seiend geht er in Brahman ein" [Bṛh. 4. 4. 6; Nṛs. Tâp. 2. 1. 5] u. s. w. Auch die Nâradîyasmṛti sagt:[1])

„Wer in Folge früher geübten Studiums für kein Geschäft mehr weltliche[2]) oder geistliche Interessen hat, wer weder Gutes noch Böses mehr thut und zur Allseele geworden ist, der heisst ‚bei Lebzeiten erlöst'.

„Könnte denn aber nicht Jemand auch durch das blosse Hören zum Unterweiser werden?" Darauf antwortet [der Verfasser im verneinenden Sinne]:

81. Sonst hätten wir eine Tradition [die einer Reihe] von Blinden [gleich wäre].

Sonst, d. h. wenn auch ein Mann von geringer Unterscheidungskraft, [nur weil er die richtige Lehre hat vortragen hören], Unterweiser sein könnte, würde [diese Lehre] zu einer Tradition werden, [welche einer Reihe] von [sich gegenseitig führenden] Blinden [*andha-paramparâ*, vergleichbar wäre]. Das ist der Sinn. Wenn Jemand das Wesen des Selbstes ohne es ganz vollständig zu kennen, lehrte, so würde er hinsichtlich dieses oder jenes Theiles wegen des eignen Irrthums wiederum seinen Schüler in Irrthum versetzen, dieser wieder einen andern und dieser wieder einen andern; — auf solche Weise entsteht eine [Tradition, die einer] Blindenreihe [gleich ist].

„Wie aber kann das Leben fortdauern, wenn die Vernichtung der Werke durch die Erkenntniss eingetreten ist?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

82. Vergleichbar dem Schwingen der Scheibe hält er den Körper fest.

Gleichwie[3]), auch wenn der Töpfer seine Thätigkeit eingestellt, die Scheibe in Folge des durch die frühere Thätigkeit gegebenen Anstosses von selbst noch einige Zeit lang fortschwingt, ebenso verharrt nach [dem Eintreten] der Erkenntniss, trotzdem dann keine [weiteren] Werke entstehen, in Folge des Antriebs [früherer] Werke, deren Kraft zu wirken begonnen hat, der bei Lebzeiten erlöste [in seiner leiblichen Existenz], indem er den handelnden[4]) Körper festhält. Das ist der Sinn.

---

1) Wie schon in Anm. 4 auf S. 242 bemerkt, findet sich dieser Vers nicht in der Nâradîyasmṛti, welche überhaupt gar nichts philosophisches enthält. Er muss also in einer andern Recension des Nârada gestanden haben.

2) L. *lokyo* mit dem MS.

3) L. *yathâ* vor *svayam* mit der v. l. und dem MS.

4) D. h. sich wesentlich nur noch durch den Bettelgang bethätigenden.

„Wie aber kann der Körper festgehalten werden, wenn durch die Ursache der Erkenntniss, d. h. durch diejenige Concentration, bei welcher das Bewusstsein erhalten bleibt (*saṃprajñâta-yoga*) die Anlage (*vâsanâ*) zum Genuss [der Früchte des früheren Thuns] und [zum Handeln] vernichtet ist? Man darf doch nicht sagen: „Welchen Beweis giebt es denn dafür, dass die Concentration diese Anlage [oder die hinterlassenen Eindrücke, welche die Anlage darstellen, *saṃskâra* = *vâsanâ*] bezwinge?“ Denn [diese Thatsache] folgt aus dem Yogasûtra [3. 9]: „Diejenige Modifikation [des Innenorgans], bei welcher [die Affektionen] unterdrückt werden, ... besteht darin, dass die Eindrücke des empirischen Daseins [durch die Concentration] bezwungen werden und dass die Eindrücke [jenes Zustands] der Unterdrückung hervortreten“ und ferner aus der alltäglichen Wahrnehmung, dass die, eine geraume Zeit andauernde Einwirkung von Seiten neuer Objekte diejenigen Eindrücke überwältigt [1]), welche andere [ältere] Objekte hinterlassen haben.“ Dem gegenüber bemerkt [der Verfasser]:

83. Dieses wird durch ein Minimum von Eindrücken veranlasst.

Dieses Festhalten des Körpers [von Seiten eines bei Lebzeiten erlösten] wird [selbst noch] durch einen kleinen Rest der Eindrücke veranlasst, welche von den Objekten hinterlassen sind und das Festhalten des Körpers bedingen. Das ist der Sinn. Zu diesem Zwecke (*atra*) ist nicht das Vorhandensein der Eindrücke des Nichtwissens [2]) erforderlich, weil das Nichtwissen nur veranlasst, dass die [Früchte der] Werke, d. h. Geburt sowie [Geniessen und Leiden], anfangen heranzureifen; denn so ist dies von Vyâsa im Yoga-Commentar [2. 3] dargestellt, und [ausserdem] haben wir dafür das [Zeugniss des] Nyâya[sûtra 3. 1. 25] „Denn bekanntlich wird nichts leidenschaftsloses geboren“ (vgl. S. 59). Nicht aber [veranlasst das Nichtwissen] auch den Genuss [der Frucht] derjenigen Werke, deren Resultat bereits zu wirken begonnen hat. Derjenige ‚Genuss‘ dagegen, für welchen nothwendig das Nichtwissen [d. h. die Verwechslung des Selbstes mit dem Körper] erforderlich ist und welcher sich als eine Art von Bemühung [d. h. als das Sichabmühen im weltlichen Treiben] darstellt, findet sich allein bei den verblendeten [Kindern der Welt]; den bei Lebzeiten erlösten dagegen ist nur noch, wie vorher gesagt, ein Scheingenuss eigen [3]). Wenn aber ein gewisser angeb-

---

1) °*bhibhâvakatayâ*, im Druckfehlerverzeichniss in °*bhibhâvakatâyâ* verbessert, ist trotzdem von Jivânanda nachgedruckt.

2) L. *avidyâ-saṃskârasya* mit der v. l. und dem MS.

3) Denn wenn auch der bei Lebzeiten erlöste noch von andern Kleidung und Nahrung empfängt, so ist es ihm doch absolut gleichgiltig, ob dies wirklich geschieht oder nicht.

licher Vedantist[1]) [Çaṅkara zu den Brahmasûtras 4. 1. 15][2]) behauptet, dass auch bei dem lebend-erlösten noch ein Minimum von Eindrücken des Nichtwissens bestehen bleibe, so ist dies nicht richtig, weil [in dem Falle] die Möglichkeit gegeben wäre, dass [aufs neue] Verdienst und Schuld entstehen und dass [die Lehre von der Wahrheit] zu einer Tradition unter Blinden werde, auch weil es völlig zwecklos ist, das Vorhandensein dieses Minimum von Eindrücken des Nichtwissens anzunehmen. Dieser Gegenstand ist ausführlich in [unserem] Commentar zur Brahmamîmaṃsâ behandelt.

[Der Verfasser] resumirt nun den Inhalt der Lehrsätze des Systems:

84. Wenn in Folge der Unterscheidung der Schmerz bis auf den letzten Rest zu Ende ist, hat man das Ziel erreicht[3]); durch nichts anderes — durch nichts anderes.

Wenn in Folge des beschriebenen Eintretens[4]) der Unterscheidung vermittelst der höheren Gleichgiltigkeit (*para-vairâgya*) alle Affektionen unterdrückt sind und damit sämmtlicher Schmerz bis auf den letzten Rest, d. h. der aufgehobene [als illusorisch erkannte] mitsammt dem nicht-aufgehobenen [d. h. demjenigen, der unter andern Umständen in Zukunft eintreten müsste], zu Ende ist, dann allein hat die Seele ihr Ziel erreicht. ‚Durch nichts anderes' bedeutet: auch [nicht] durch die Erlösung bei Lebzeiten noch [durch Meditation, Versenkung oder dgl.].

Die Wiederholung der Worte ‚durch nichts anderes' bezeichnet das Ende des Buches.

„[Jede Modifikation] bis hinauf zu dem absoluten Aufgehen ist ein Produkt der unentfalteten [Urmaterie], nicht des Selbstes. Hier ist mit Bezug darauf die Unterscheidung als das Mittel zur höheren Gleichgiltigkeit verkündet."

Hier schliesst in dem von Vijñânabhikshu verfassten Commentar zu Kapila's Sâṃkhya-pravacana das dritte, über die Gleichgiltigkeit handelnde Buch.

---

1) L. *vedânti-bruvo* hinter *kaçcid* mit der v. l. und dem MS.
2) S. 1081, Z. 5, 6 der Ausgabe in der Bibl. Ind.
3) L. *kṛta-kṛtyo* mit der v. l. und dem MS.
4) *uktâyâḥ °siddhitaḥ* ist einer der stilistischen Mängel Vijñânabhikshu's.

Buch IV.[1]

Jetzt sollen in der Form einer Sammlung im System anerkannter Erzählungen die Mittel zur Erreichung der unterscheidenden Erkenntniss verdeutlicht werden. Zu diesem Zwecke hebt das vierte Buch an:

1. Wie bei dem Königssohn [entsteht sie] aus der Unterweisung in der Wahrheit.

‚Die Unterscheidung' ist aus dem Schluss-Sûtra des vorigen Abschnitts zu ergänzen[2]). Wie bei dem Königssohn entsteht die Unterscheidung aus der Unterweisung in der Wahrheit. Das ist der Sinn. Dazu haben wir folgende Erzählung: Ein Königssohn, der, weil unter dem [unglückbringenden] Sternbild Gaṇḍa geboren, aus der Stadt vertrieben und von einem Waldmenschen (*çabara*) aufgezogen war, lebt in der Wahnvorstellung „Ich bin ein Waldmensch". Ein Minister, der in Erfahrung gebracht, dass er am Leben ist, belehrt ihn: „Du bist kein Waldmensch, [sondern] ein Königssohn." Wie nun dieser plötzlich den Wahn fahren lässt, dass er ein Paria sei, und mit dem Gedanken „Ich bin ein König" sein wirkliches königliches Wesen annimmt, ebenso giebt [ein Mann] in Folge der von einem gütigen [Lehrer] ausgehenden Unterweisung: „Du bist aus der Urseele, welche sich als alldurchdringendes (*paripûrṇa*) reines Denken[3]) manifestirt, hervorgegangen und ein Theil von ihr" den Wahn, dass er eine materielle Existenz führe, auf und nimmt sein wahres Wesen an mit folgendem Gedanken: „Als ein Sohn Brahmans bin auch ich nichts als Brahman, aber kein von ihm verschiedenes Wesen der Erscheinungswelt."[4]) Das ist der Sinn. Ebenso heisst es im Garuḍapurâṇa:

---

1) Die ersten neun Sûtras mit Commentar – der leichteste Theil des ganzen Buches — sind von Keśava S'âstrî ins Englische übersetzt im Paṇḍit, New Series I. 445 ff. Cf. Mbh. 12. 6646 ff.

2) Trotz des verschiedenen Casus; *vibhakti-pariṇâmena*, P.

3) L. °*cin-mâtratvenâ*° mit der v. l., dem MS. und Aph.[3] 285, Anm. 1.

4) Dieser Schlusspassus verräth, sowie auch der erste der aus dem Garuḍapurâṇa herausgehobenen Verse, so recht den theistisch-vedantistischen Standpunkt unseres Commentators, zumal wenn man die Darstellung dieser Geschichte bei dem strengen Sâṃkhya-Lehrer Aniruddha vergleicht. Die Erzäh-

„Wie alles, was aus Gold besteht, [als solches erkannt] wird, [wenn man] an einem einzigen Stückchen Gold [das Wesen des Goldes kennen gelernt hat], ebenso ist auch dadurch, dass man Gott erkannt hat, die ganze Welt erkannt.[1])

Gleichwie ein von einem bösen Geist besessener Brahmane wähnt „Ich bin ein Çûdra“, [aber] wenn die Besessenheit zu Ende ist, wieder weiss, dass er ein Brahmane ist, — ebenso wähnt die von der Mâyâ besessene Seele „Ich bin ein Körper“; wenn [aber] die Mâyâ zu Ende ist, erkennt sie ihr eignes Wesen wieder: „Ich bin Brahman“.“

Auch Frauen, Çûdras und andere [Parias, Unholde etc.] können das [höchste] Ziel erreichen, wenn sie mit anhören, wie ein Brahmane von einem andern unterrichtet wird. In diesem Sinne führt [der Verfasser] eine andere Erzählung an:

2. Wie dem Dämon, trotzdem die Belehrung für einen anderen stattfand.

Trotzdem von dem erhabenen Kṛshṇa die Belehrung über die Wahrheit für Arjuna vorgenommen wurde, ward doch einem in der Nähe befindlichen Dämon die unterscheidende Erkenntniss zu Theil; ebenso könnte es auch anderen ergeben. Das ist der Sinn.

Wenn nun durch einmalige Belehrung die Erkenntniss nicht entsteht, so ist die Belehrung zu wiederholen. Dafür giebt [der Verfasser] eine andere Legende [2]):

3. Die Wiederholung [ist nothwendig], weil die mehrfache Belehrung [berichtet wird. = Br. S. 4. 1. 1].

Die Belehrung ist zu wiederholen, weil sich in der Chândogya[Upanishad 6. 1 ff.] und anderweitig Legenden des Inhalts vorfinden, dass Âruṇi und andere [Lehrer] den Çvetaketu und andere mehrfach unterrichtet haben. Das ist der Sinn.

Um die Gleichgiltigkeit [anzuempfehlen] lehrt [der Verfasser] vermittelst eines Vergleiches die Hinfälligkeit und die anderen [Schäden] des eigenen Körpers:

4. Wenn man, wie bei Vater und Sohn, beides sieht.

---

lung an sich trägt übrigens ebenso wenig wie die folgenden einen Charakter, der sie als ausschliessliches Eigenthum der Sâṃkhyas erscheinen lassen könnte, und findet sich auch in verschiedenen Vedânta-Büchern.

1) Die Plätze von *jagat* und *bhavet* sind nach der v. l. und dem MS. zu vertauschen. Trotzdem *jâtam îçena jâtenâ°* von Hall im Druckfehlerverzeichniss in *jñâtam îçena jñâtenâ°* verbessert ist, haben doch noch sowohl Jîvânanda als auch Keśava S'âstrî a. a. O. den fehlerhaften Text wieder abgedruckt.

2) L. *°hâsântaram âha* mit der v. l., dem MS. und Aph.[3] 286, Anm. 3.

Wenn man sieht, d. h. erschliesst, dass, wie der eigene Vater gestorben und der eigene Sohn geboren ist, man auch selbst geboren ist und sterben muss, so tritt die Gleichgiltigkeit ein und durch sie die unterscheidende Erkenntniss. Das ist der Sinn. So heisst es:

„Das eigene Entstehen und Vergehen ist aus [dem Vorbild] des Vaters und des Sohnes zu erschliessen."

Hierauf führt [der Verfasser] in Gleichnissen, die in Erzählungen eingekleidet sind, die Hilfsmittel an, durch die ein gleichgiltig gewordener [1]), in welchem die Erkenntniss entstanden ist, dieselbe auf das [erforderliche] höchste Mass steigert:

5. Wie ein Adler wird man glücklich durch Hingeben, leidvoll durch Beraubung.

Man sammle keine Habe, weil die Menschen durch das [freiwillige] Hingeben ihres Besitzes glücklich und durch Beraubung leidvoll werden, wie ein Adler. Das ist der Sinn. Denn einem Adler werden Schmerzen bereitet, wenn er bei seiner Beute durch Jemand gestört [2]) und von seiner Beute [gewaltsam] vertrieben wird; wenn er sie aber von selbst aufgiebt, behütet er sich vor Schmerz. So heisst es:

„Auf einen Meeradler, der eine Beute trug, fielen andere stärkere [Vögel] ein, die keine Beute hatten; da gab jener [sofort freiwillig] seine Beute auf und entkam glücklich." [Bhâg. P. 11. 9. 2].

In demselben Sinne ist auch von Manu [6. 78] gesagt:

„Wenn man diesen Körper aufgiebt so, wie ein [entwurzelter] Baum das Flussufer oder wie ein Vogel den Baum [verlässt], ist man von einem gefährlichen Ungethüm befreit."

---

6. Wie die Schlangenhaut [3]).

Wie eine Schlange mühelos ihr alte [abgenutzte] Haut verlässt mit dem Bewusstsein, dass sie dieselbe los werden muss, ebenso soll der nach Erlösung trachtende die lange Zeit genossene und abgenutzte Materie mit demselben Bewusstsein aufgeben. Das ist der Sinn. So heisst es: „Gleichwie die Schlange ihre alte Haut . . . ." [Râm. 3. 9. 32].

Und die [einmal] aufgegebene Materie und [ihre Umgestaltungen] soll man sich nicht aufs neue zu eigen machen. Darüber bemerkt [der Verfasser]:

7. Oder wie eine abgehauene Hand.

---

1) Tilge *ca* hinter *viraktasya* mit der v. l. und dem MS.

2) *apahatya*, obwohl im Druckfehlerverzeichniss von Hall in *upahatya* verbessert (wie auch mein MS. hat), ist trotzdem von Ballantyne, Jîvânanda und Keśava S'âstri wieder abgedruckt!

3) L. natürlich °*nirvlayanîvat* mit Hall, Aph.[3] 289.

Wie Niemand eine abgehauene Hand wieder annimmt, ebenso soll man auch nicht wieder subjektivirende Wahnvorstellungen auf diese [einmal] aufgegebene Materie richten. Das ist der Sinn. Das Wort ‚oder' steht [hier] in der Bedeutung ‚desgleichen'.

---

8. Denken an das, was kein Mittel ist, führt zum Gebundensein, wie bei Bharata.

Was kein direktes Mittel zur unterscheidenden Erkenntniss ist, auf dieses hat man, auch wenn es eine Vorschrift der Moral sein sollte, doch sein Denken nicht zu richten, d. h. nicht den Wunsch des Herzens auf die Ausübung desselben zu lenken; weil dasselbe zum Gebundensein führt, da es die unterscheidende Erkenntniss vergessen macht. ‚Wie bei Bharata'; das bedeutet: Wie der königliche Weise Bharata ein elendes und schutzloses Gazellenjunges aufzog, was doch eine gute Handlung war. So heisst es auch mit Bezug auf [diesen] Jaḍabharata in dem Vishṇupurâṇa [2. 13. 30a + 22b]:

„Unstät, weil jenes unstät war, und dem in die Ferne eilenden in die Ferne folgend, so haftete sein Herz an diesem Gazellenjungen.“ [1])

---

9. Beim Zusammensein mit Vielen entsteht Streit durch Leidenschaft u. s. w., vergleichbar den Muscheln des Mädchens.

Mit vielen darf man nicht in Berührung treten; denn bei Berührung mit vielen kommt Leidenschaft nebst anderen [schädlichen Empfindungen] zu Tage, und daraus entsteht Zank, wodurch die Concentration zu nichte wird; gleichwie durch die gegenseitige Berührung der Muscheln an der Hand eines Mädchens ein Geklapper entsteht. [2]) Das ist der Sinn.

---

10. Auch bei zweien ebenso.

Auch wenn von zweien ein Zusammensein [geübt wird], entsteht ebenso Streit; darum soll man ganz allein bleiben. Das ist der Sinn. So heisst es:

---

1) Deutlich ein Citat aus der Erinnerung. Der Text des V. P. hat *capale capalaṃ* und statt des letzten Pâda *na yayâv anyato dvija.*

2) Cf. Mbh. 12. 6652. Dazu ist im Kreise der Benares-Paṇḍits folgende Erzählung überliefert: Ein armes Mädchen bekommt Besuch von einem Manne aus dem Hause ihres Schwagers und ist wegen der Bewirthung in Verlegenheit, da sie keine Lebensmittel ausser etwas unenthülstem Reis im Hause hat. Diesen muss sie zerstossen um eine Mahlzeit bereiten zu können. Als sie mit der Arbeit beginnt, klappern die verschiedenen Muscheln, welche sie als Schmuck am Arm trägt, an einander. Da fürchtet das Mädchen, dass ihr Gast aus diesem Geräusch den wahren Sachverhalt und damit ihre Armuth erkennen werde, und nimmt deshalb diese Muscheln bis auf eine ab, um das verrätherische Geräusch zu vermeiden.

„Wo viele sich aufhalten, entsteht Streit, Unterhaltung schon, wo zwei sind; deshalb bleibe man ganz allein, gleichwie des Mädchens Armring.“ [1])

„In einem Denkorgan, das durch Hoffnung und Willenlosigkeit entartet [2]) und der Befriedigung baar ist, reflektirt die Erkenntniss ebenso wenig als ein Gesicht in einem schmutzigen Spiegel.“

Diesem Ausspruch zufolge soll sich der Yogin der Hoffnungslosigkeit hingeben. Dies lehrt [der Verfasser im folgenden]:

11. Der hoffnungslose wird glücklich wie Piṅgalâ.

Wenn ein Mann die Hoffnung aufgiebt, kann er glücklich, d. h. zufrieden werden; ‚wie Piṅgalâ‘; das bedeutet: ebenso wie die [bekannte] Hetäre, Piṅgalâ mit Namen, die trostlos gewesen war, so lange sie nach einem Geliebten verlangte und keinen fand, glücklich wurde, als sie die Hoffnung fahren liess. So heisst es:

„Denn die Hoffnung ist der grösste Schmerz, die Hoffnungslosigkeit das grösste Glück, — wie Piṅgalâ gut schlief, als sie die Hoffnung auf einen Geliebten aufgegeben.“ [cf. Mbh. 12. 6520, 6647].

„Mag schon mit dem Aufhören der Hoffnung das Aufhören des Schmerzes eintreten; woher aber soll das Glück kommen, wenn nichts da ist, was es hervorruft?“ Darauf erwidern wir: Das natürliche, durch das Vorwalten des Sattva im Denkorgan bedingte Glück, welches durch die Hoffnung verhüllt [ist, aber] fortdauert, eben dieses tritt bei dem Schwinden der Hoffnung in Kraft, wie die durch das Feuer unterdrückte Kälte des Wassers [nach der Entfernung des Feuers wieder zu Tage tritt]; es ist also nichts erforderlich um [dieses Glück] hervorzurufen. Nur dieses heisst ‚das Glück des Selbstes‘ (*âtma-sukha*) [3]).

Auch ist keine Bemühung, weil eine solche die Concentration hindert, zum Zwecke des Genusses vorzunehmen; denn dieser kommt schon anderweitig [d. h. ohne Bemühung] zu Stande. [4]) Dies lehrt [der Verfasser im folgenden]:

12. Auch ohne Bemühung im fremden Hause glücklich, wie die Schlange.

‚Kann man glücklich werden‘ ist zu ergänzen. Das übrige ist verständlich. So heisst es:

„Die Herstellung eines Hauses führt ja zu Unbehagen, in keiner Weise [5]) zu Wohlsein; der Schlange ergeht es wohl, die in ein von einem andern [Thier] gebautes Haus einzieht.“ [Mbh. 12. 6649].

---

1) Der allein kein verrätherisches Klirren hervorbringen kann.
2) L. *âçâ-vaivaçya-virase* als Compositum.
3) So ist mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 293, Anm. 1 zu lesen. Vgl. S. 85.
4) Aph.[2] 293: since this will be effected quite otherwise!
5) Die Calcutta Ed. des Mbh. liest *kadâ-cana*.

Aus Lehrbüchern und von Lehrern soll man nur die Hauptsache annehmen, weil es sonst unmöglich ist die Aufmerksamkeit auf e i n e n Punkt zu richten wegen der gegenseitigen Widersprüche, [welche die divergirenden Ansichten] hinsichtlich der bei Gelegenheit von Concessionen und [Einwänden] besprochenen [1]) nebensächlichen Theile [aufweisen]; und wegen der grossen Anzahl der Gegenstände. Dies lehrt [der Verfasser im folgenden]:

13. Auch wenn man sich vielen Lehrbüchern und Lehrern widmet, ist doch das Annehmen der Hauptsache, wie bei der Biene, —

‚Geboten‘ ist zu ergänzen; das übrige ist verständlich. So heisst es:

> „Aus kleinen und grossen Lehrbüchern, überall entnehme ein erfahrener Mann die Hauptsache, wie eine Biene aus den Blumen.“

und im Mârkaṇḍeyapurâṇa [41. 18, 19]:

> „Man widme sich der hauptsächlichen Erkenntniss, welche zur Erreichung des eignen Zieles führt; denn die Vielheit der Beobachtungen hindert die Concentration. [2])
> Wer dürstend [bald zu diesem, bald zu jenem] wandert „dies ist zu wissen, das ist zu wissen“, der gelangt zu dem, was erkannt werden muss, nicht in tausend Weltperioden.“ [3])

Welcher Art auch immer die anderen Mittel sein mögen, die direkte Erschauung des Unterschiedes [der zwischen Geist und Materie besteht] ist nur durch die Concentration der Aufmerksamkeit zu erzielen mittelst der Aufrechterhaltung der Contemplation. Dies lehrt [der Verfasser im folgenden]:

14. Wie bei dem Pfeilmacher erleidet die Contemplation dessen, der seine Aufmerksamkeit concentrirt, keine Störung.

Wie bei einem Pfeilmacher, der seine ganze Aufmerksamkeit auf die Anfertigung der Pfeile richtet, die Unterdrückung [aller] anderen Regungen auch dadurch nicht beeinträchtigt wird, dass der König an seiner Seite vorbeigeht [4]), ebenso erleidet bei dem, der seine Aufmerksamkeit concentrirt, die Contemplation nicht die geringste Störung, d. h. die Unterdrückung [aller] anderen Regungen wird nicht aufgehoben. Da nun in Folge dessen kein Hinundherwandern [des Denkens] zu anderen Objekten stattfindet, tritt mit Nothwendigkeit auch die unmittelbare Erschauung dessen

---

1) L. *ukte* statt *aṃçato* mit der v. l., dem MS. und Aph.[3] 294, Anm. 4.

2) Die Calcuttaer Ausgabe des Mârk. P. liest *kârya*° statt *svârtha*°, *yeyaṃ* statt *yaishâ* und (fehlerhaft) °*vighna-karâ*.

3) Die v. l. und das MS. haben *â sa* statt *asau*, die Ausgabe des Mârk. P. *api*. Anstatt *jñânam* ist *jñeyam* zu lesen mit der v. l., dem MS. und dem Texte des Purâṇa.

4) Cf. Mbh. 12. 6651.

ein, worauf die Meditation gerichtet ist, [d. h. des Selbstes]. Darum concentrire man seine Aufmerksamkeit. Das ist der Sinn. So heisst es:

„Wessen Gedanken so ganz dem Selbst gewidmet sind, der nimmt dann weder aussen noch innen irgend etwas [anderes mehr] wahr, gleichwie der Pfeilmacher, der völlig mit seinem Pfeil beschäftigt war, nicht den an seiner Seite vorbeigehenden König bemerkte."

Wenn [1]) die in den Lehrbüchern aufgestellten Gebote, während die Fähigkeit [sie zu befolgen] vorhanden ist, aus [stolzem Vertrauen auf die] Kraft des Erkennens leichtfertig übertreten werden, dann ist [die Anwendung der] zur Erkenntniss führenden Mittel [2]) zwecklos, d. h. die Steigerung der Erkenntniss auf das [erforderliche] höchste Mass tritt nicht ein. Dies lehrt [der Verfasser im folgenden]:

15. Durch die Uebertretung der aufgestellten Gebote wird der Zweck unerreichbar, wie im täglichen Leben.

Wenn die in den Lehrbüchern für die Yogins aufgestellten Gebote übertreten werden, so wird der Zweck, d. h. die Steigerung der Erkenntniss auf das höchste Mass, nicht erreicht; ‚wie im täglichen Leben'; das bedeutet: ebenso wie, wenn im täglichen Leben z. B. bei der Krankenpflege die [Anwendung der] vorgeschriebenen Heilmittel vernachlässigt wird, das betreffende [gewünschte] Resultat nicht eintritt. Wenn aber [diese Gebote] übertreten werden, weil die Fähigkeit [sie zu befolgen] fehlt oder um die Erkenntniss zu schützen [3]), so ist [damit] kein Hinderniss für die [Erreichung der höchsten] Erkenntniss [gegeben, wie] z. B. aus folgenden Aussprüchen, von denen der erste der Anugîtâ angehört, [zu entnehmen ist]:

„Aber nur derjenige, für den die Werke der Observanz vorüber sind, der in Brahman weilt, der zu Brahman geworden [als ein bei Lebzeiten erlöster] in dieser Welt lebt (*carati*), wird Brahmacârin genannt. [4])" [Mbh. 14. 761],

„Er, [der das Wesen des Selbstes erkannt hatte], sagte, obwohl bei dem Lehrer eingeführt, nicht die von demselben vorgesprochenen Schriftworte nach, noch kümmerte er sich um die [vorgeschriebenen] Werke noch nahm er Lehren an." [V. P. 2. 13. 89].

---

1) L. *cet* zwischen °*balât* und *çâstra*° mit der v. l. und dem MS.

2) L. *jñâna-sâdhanânâṃ* statt *yogino* mit der v. l. und dem MS.

3) Wie Çukadeva, als er in einem Çûdra-Dorfe keine andere als Çûdra-Speise bekommen konnte, verständig genug war diese zu geniessen und sich so am Leben und im Besitz seiner geistigen Kräfte zu erhalten, P.

4) In der Calcuttaer Ausgabe des Mbh. lautet der vierte Pâda dieses Verses *brahmacârî bhavaty ayam*. Dahinter ist der in der v. l. sowie im MS. stehende Wortlaut zu lesen. Dass der von Hall gedruckte Text *iti mokshadharmâdibhyaḥ* u. s. w. nicht richtig ist, geht daraus hervor, dass der Vers *apeta-vrata-karmâ* etc. nicht im Mokshadharma-, sondern im Anugîtâ-Abschnitt des Mbh. sich findet.

Darum werden im Vishṇupurâṇa und anderweitig nur diejenigen, welche mit Unrecht die [vorgeschriebenen] Werke aufgeben, als Ketzer verworfen, z. B. an der folgenden Stelle[1]):

„Welche Männer mit Unrecht Flechten tragen[2]) oder kahl gehen, [d. h. nur scheinbar Asketen sind], eitlen Hoffnungen sich hingebend, und aller Reinheit baar, welche die Darbringung der Klösse [beim Çrâddha-Opfer] und die Wasserspenden für die Manen versäumen, — durch das blosse Sprechen [mit solchen Leuten] fahren die Menschen zur Hölle.“ [V. P. 3. 18. 103][3]).

Auch wenn man die Gebote [nicht absichtlich übertritt, sondern nur] vergisst, wird das Ziel unerreichbar. Dies lehrt [der Verfasser im folgenden]:

16. Auch beim Vergessen derselben, wie [in der Geschichte] von dem Froschweibchen.

Das ist verständlich. Die Erzählung von dem Froschweibchen lautet folgendermassen: Ein König, der auf die Jagd gegangen war, sah in dem Walde ein schönes Mädchen; und als diese von dem König zur Gattin begehrt wurde, machte sie die Bedingung: „Wenn mir von dir Wasser gezeigt wird, so muss ich von dannen gehen“.[4]) Einmal aber vom Spiel erschöpft, fragte sie den König: „Wo ist Wasser?“ Der König, ebenfalls die Abmachung vergessend, zeigte ihr solches. Da wurde sie, die Tochter des Froschkönigs, die nach Belieben ihre Gestalt verändern konnte, zu einem Froschweibchen und sprang in das Wasser. Und obwohl der König sie darauf mit Netzen und anderen [Mitteln] zu fangen suchte, bekam er sie nicht [wieder].

[Der Verfasser] führt nun eine Legende dafür an, dass es ebenso nothwendig ist die Worte des Lehrers zu überdenken, als sie zu hören:

17. Wenn man auch die Belehrung hört, erreicht man das Ziel nicht ohne Reflexion, [ebenso wenig] wie Virocana.

---

1) Der Vers ist aus der v. l., mit welcher das MS. übereinstimmt, zu vervollständigen. Hall hat weder gesehen, dass die Worte *puṃsâṃ jaṭâdharaṇamauṇḍyavatâṃ vṛthaiva* die erste Zeile des citirten Verses bilden noch auch die letzte Zeile *saṃbhâshaṇâd api narâ narakaṃ prayânti* als metrisch erkannt.

2) L. *°dhăraṇa°* statt *°dhâraṇa°* mit dem MS. und dem Texte des V. P.; denn so verlangt es das Metrum (Uddharshaṇi).

3) Die Ausgabe des V. P. hat in Zeile 2 *nirâkṛtânâm* statt *bahishkṛtânâm* (so ist mit dem MS. zu lesen) und in Zeile 3 *toya-pradâna-pitṛpiṇḍa-bahishkṛtânâm*.

4) L. *gantavyam* mit dem MS.

‚Reflexion‘ (*parâmarça*) ist diejenige Ueberlegung, welche feststellt, wohin die Worte des Lehrers zielen. Ohne dieselbe tritt, wenn man auch die Worte der Belehrung hört, die Erkenntniss der Wahrheit nicht nothwendig ein; denn die Schrift [Chând. 8. 7. 2 ff.] berichtet, dass, obschon [beide], Indra und Virocana, den Unterricht des Prajâpati genossen, [dem einen] von ihnen, Virocana, wegen des Mangels der Reflexion die unterscheidende Erkenntniss [1]) nicht zu Theil wurde. Das ist der Sinn. Darum muss man [nicht bloss hören, sondern] auch sein Nachdenken auf das von dem Lehrer vorgetragene richten. Man sieht ja auch noch heut zu Tage, wie über den Sinn des e i n e n Lehrsatzes ‚das bist du‘ in verschiedener Weise geurtheilt wird, [indem die Anhänger Çaṅkara's in demselben] den Ausdruck der Untheilbarkeit, [die strengen Sâṃkhyas] den der Nichtverschiedenheit im Sinne von Nichtverschiedenartigkeit und [die theistischen Vedantisten] den der Ungetrenntheit [2]) [der Seelen nach der Erreichung der Erlösung sehen].

Deshalb erfahren wir auch von der Reflexion, wie [der Verfasser im folgenden] sagt:

18. Von diesen beiden erscheint sie bei Indra.

Von den beiden in Rede stehenden [3]), [welche] mit dem Worte ‚diese‘ [gemeint sind. Ergänze:] die Reflexion. — Von den beiden, Indra und Virocana, erscheint die Reflexion bei Indra. Das ist der Sinn.

Indem [der Verfasser] wiederum die Erreichung des Zieles von Seiten Indra's als Beispiel anführt [4]), lehrt er, dass derjenige, welcher nach der vollkommenen Erkenntniss trachtet, ausserdem dem Lehrer lange Zeit seinen Dienst zu widmen hat:

19. Wenn man Ehrerbietung, die Pflichten des Schülers und Aufwartung geübt hat, tritt der Erfolg nach langer Zeit ein, wie bei jenem.

Wie bei jenem, d. h. wie bei Indra, tritt auch bei einem andern nur, nachdem er vor dem Lehrer Ehrerbietung, Vedastudium, Dienstleistung u. s. w. [d. h. Gehorsam u. dgl.] geübt hat,

---

1) L. *vivekâbhâva*° statt *bhrântatva*° mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 299, Anm. 1.

2) Die Lesart *'vibhâgâd iveti*, welche Hall in der v. l. für besser erklärt, ist ganz unsinnig; dagegen wäre die Variante des MS. *'vibhâgâdir veti* brauchbar.

3) L. *tacchabdeno 'cyamânayoḥ* mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 299, Anm. 2.

4) Zu Anfang der Einleitung sind mit der v. l. und dem MS. die folgenden Worte einzufügen: *kṛta-kṛtyatâm apî 'ndrasya dṛshṭânta-vidhayâ pradarçayan*.

der Erfolg, d. h. das Offenbarwerden der Wahrheit ein, [aber] sonst nicht. Das ist der Sinn. Ebenso sagt auch die Schrift [in dem Schlussvers der Çvet. Up.]:

„Dem edlen [allein], der die höchste Liebe für Gott empfindet und eine ebensolche für den Lehrer wie für Gott, werden diese [in der Upanishad] verkündeten Dinge offenbar."

---

20. Die Zeit ist nicht bestimmt, wie bei Vâmadeva.

Die Zeit für die Entstehung der Erkenntniss ist nicht bestimmt in der Weise, dass sie nur aus Mitteln, welche in dieser Existenz angewendet werden [1]), sich ergebe, oder sonst irgendwie. ‚Wie bei Vâmadeva'; das bedeutet: Wie bei Vâmadeva in Folge von Mitteln, welche in früheren Existenzen angewendet waren, schon im Mutterleibe die Erkenntniss entstand, so könnte es auch einem andern ergehen. Und so sagt die Schrift: „Dieses [2]) erkennend begann der Ṛishi Vâmadeva: ‚Ich war [einst] Manu und die Sonne'. Darum auch hier heut zu Tage, wenn einer solches weiss ‚Ich bin Brahman', der wird dieses All u. s. w." [Bṛh. 1. 4. 10]. Die Worte ‚Ich war Manu u. s. w.' sollen diejenige Nichtverschiedenheit zum Ausdruck bringen, welche als Nichtverschiedenartigkeit zu erklären ist, oder auch das Brahman-Sein, d. h. die Allgegenwart; denn die Tradition lehrt:

„Das All durchdringst du, daher bist du das All. [3])" [Bhag. 11. 40].

Die Worte ‚der wird dieses All' aber sollen die absolute Vernichtung des auf den Upâdhis beruhenden Getrenntseins zum Ausdruck bringen.

„Da nun aber die Schrift lehrt, dass auch die Verehrung der mit Qualitäten behafteten [Gottheiten] die Erkenntniss bewirkt, so wird diese doch schon daraus hervorgehen! Wozu also das mühselige und schwer zu begreifende Ueben der Concentration?" Darauf antwortet [der Verfasser]:

21. Durch die Verehrung der unter unwirklichen Formen gedachten allmählich, wie bei den opfernden Verehrern.

‚Kommt [die Erkenntniss] .... zu Stande' ist zu ergänzen. Durch die Verehrung einiger Seelen unter fälschlich auf sie übertragenen Formen, d. h. des Brahman, Vishṇu, Hara (=Çiva) u. s. w.,

1) Die, Aph.[s] 300, Anm. 4 aus der v. l. aufgenommene, Lesart *aindriyaka-sâdhanâd*, welche auch das MS. aufweist, passt gar nicht in den Zusammenhang.

2) L. *tad dhaitat* mit dem Texte der Upanishad.

3) *sarvaḥ* masc. durch Attraktion von Seiten des Subjekts.

wird ‚allmählich‘, d. h. unter stufenweisem Erreichen der Welten Brahman's und der anderen [Götter] oder auch vermittelst der Läuterung des [in dem Innenorgan vorhandenen] Sattva, die Erkenntniss auf das erforderliche Mass gesteigert; [aber] nicht mit einem Mal; [ebenso wenig] wie bei den Opferern [1]). Das ist der Sinn.

Es giebt [aber] auch keine Gewissheit darüber, dass durch das allmähliche Aufsteigen zu den Welten Brahman's und der anderen [Götter] die erforderliche Erkenntniss gewonnen werde. Dies sagt [der Verfasser im folgenden]:

22. Auch wenn man etwas anderes erreicht, findet eine Wiederkehr statt; denn die Schrift lehrt, dass aus der Verbindung mit den fünf Opferfeuern die Geburt folge.

Auch wenn man etwas anderes als das qualitätlose Selbst, d. h. etwas unter unwirklichen Formen gedachtes bis hinauf zu Brahman's Welt, erreicht, findet eine Wiederkehr [von dort] statt. Warum? Weil die Schrift im fünften Kapitel der Châṇdogya-[Upanishad] lehrt, dass auch derjenige, der auf dem Götterpfade zu Brahman's Welt gelangt ist, in Folge des fünffachen Opfers in den fünf Feuern, d. h. in Himmel, Regen, Erde, Mann und Weib, wiedergeboren wird: „Jene Welt fürwahr, o Gautama, ist das Opferfeuer“ u. s. w. [Chând. 5. 4. 1]. Das ist der Sinn. Der Ausspruch aber [am Ende der Chând. Up.], dass aus Brahman's Welt keine Wiederkehr stattfinde, bezieht sich darauf, dass dort den Seelen **gewöhnlich** die Erkenntniss aufgeht.

[Der Verfasser] giebt nun ein Gleichniss dafür, dass nur dem gleichgiltig gewordenen die erforderliche Erkenntniss zu Theil wird:

23. Der gleichgiltig gewordene giebt das aufzugebende auf und nimmt das anzunehmende an, vergleichbar dem Falle des Flamingo und der Milch.

Nur der gleichgiltig gewordene giebt die aufzugebenden Dinge auf, d. h. die Materie sammt [ihren Produkten], und nimmt das anzunehmende, d. h. das [wahre] Selbst, an; gleichwie nur der Flamingo — aber nicht die Krähe oder andere [Thiere] — von Milch und Wasser, die zusammengemischt sind, das werthlose Wasser stehen lässt und die werthvolle Milch zu sich nimmt. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] lehrt nun, dass dieses beides auch in Folge der Gemeinschaft mit einem heiligen Manne eintritt:

1) Ueber welche der Comm. zu I. 6 zu vergleichen ist.

24. Oder auch aus der Verbindung mit einem, der die Vollkommenheit erreicht hat, demselben Falle vergleichbar.

Auch aus der Gemeinschaft mit einem, von dem die Vollkommenheit, d. h. der Gipfel der Erkenntniss, erreicht ist, folgt das [im vorigen Sûtra] gesagte, ebenso dem Falle des Flamingo vergleichbar. Das ist der Sinn. Wie z. B. dem [König] Alarka lediglich in Folge des Verkehrs mit dem [heiligen] Dattâtreya von selbst die unterscheidende Erkenntniss aufging.

Mit Leuten, welche Begierden haben, halte man keine Gemeinschaft. Dies lehrt [der Verfasser im folgenden]:

25. Man gehe nicht freiwillig zu einem mit Begierden behafteten, [ebenso wenig] wie der Papagei.

Mit einem Manne, der mit Begierden behaftet ist, halte man aus freien Stücken keine Gemeinschaft; ‚[ebenso wenig] wie der Papagei'; das bedeutet: in der gleichen Weise wie der Papagei aus dem Grunde, weil er von besonderer Schönheit ist, nicht freiwillig [den Menschen] nahe kommt aus Furcht von den ihn um seiner Schönheit willen begehrenden gefangen zu werden.

Den Schaden aber, [dem man] bei der Gemeinschaft mit Leuten, welche Begierden haben, [ausgesetzt ist], nennt nun [der Verfasser]:

26. Durch Fesselung mit Schlingen wird man gebunden, wie der Papagei.

Bei der Gemeinschaft mit solchen Leuten aber kann man gebunden werden ‚durch Fesselung mit Schlingen' (*guṇa*), d. h. durch Fesselung vermittelst der jenen eigenen Begierden und sonstigen [Fehlern]; ‚ebenso wie der Papagei'; das bedeutet: in derselben Weise, wie der Papagei durch die Schlingen, d. h. durch die Bande, des Jägers gefesselt wird.

Oder es könnte auch [das Wort *guṇa* im Sûtra nicht ‚Schlinge' bedeuten, sondern ‚Vorzug', und demnach] der Sinn sein: Um der Vorzüge willen wird man von den nach denselben begierigen gefesselt, wie der Papagei [wegen seiner Schönheit und seiner Fähigkeit zu sprechen gefangen wird].

Hierüber ist von Saubhari folgendes gesagt worden:

„Diese meine Versenkung wurde plötzlich zu nichte, weil [meine Aufmerksamkeit] an einem Fisch haftete, der sich des Aufenthalts im Wasser erfreute; durch die Ablenkung wurde diese meine Heirath bewirkt, und aus der Heirath ergaben sich weitgehende Wünsche." [V. P. 4. 2. 45, c]. [1])

---

1) Vgl. die ganze Erzählung von Saubhari in jenem Capitel des V. P.

[Der Verfasser] stellt ferner in den [folgenden] beiden [Sûtras] das Mittel zur Gleichgiltigkeit [zu gelangen] fest:

27. Durch den Genuss werden die Begierden nicht gestillt, [ebenso wenig] wie bei dem Asketen.

Wie die Begierden des Asketen Saubhari nicht durch den Genuss gestillt wurden, ebenso wenig geschieht dies bei andern. Dies ist von Saubhari mit folgenden Worten ausgesprochen:

„Bis zum Tode giebt es kein Ende der Wünsche! Das habe ich heute erkannt. Der Sinn dessen, der ganz darin aufgeht an Wünschen zu hängen, erreicht wahrlich nie das höchste Ziel.[1]" [V. P. 4. 2. 45, b].

Sondern

28. Dadurch, dass man die Fehler der beiden erschaut.

Nur dadurch, dass man die Fehler der beiden, d. h. der Natur und ihrer Produkte, erschaut, nämlich die Veränderlichkeit, das Leidvollsein u. s. w., werden die Begierden gestillt, ebenso wie bei dem Asketen. Das ist der Sinn. Denn wir hören, dass die Gleichgiltigkeit des Saubhari nur eintrat, nachdem[2]) er die Schädlichkeit seines Hanges [zu den weltlichen Dingen] erkannt hatte:

„Der Schmerz, der schon aus dem **einen** Körper hervorgeht, ist fünfzigfach geworden[3]); derselbe ward [noch] vergrössert durch die Vermählung mit den Königstöchtern und durch die vielen Söhne." [V. P. 4. 2. 46] u. s. w.[4])

[Der Verfasser] sagt nun, dass der mit Begierden und anderen Fehlern behaftete unfähig sei auch nur die Belehrung entgegenzunehmen:

29. In einem, dessen Sinn verdüstert ist, geht der Same der Belehrung nicht auf, [ebenso wenig] wie in Aja.

Aus dem Samen des Baums der Erkenntniss, d. h. aus der Belehrung, entspriesst nicht einmal ein Keim in demjenigen, dessen Sinn durch Begierden und andere [Fehler] verdüstert ist; ‚[ebenso wenig] wie in Aja'; das bedeutet: wie in dem König Namens Aja, dessen Sinn durch den Kummer um seine Gattin verdüstert war, aus dem Samen der Belehrung kein Keim entspross, obwohl diese von Vasishṭha vorgetragen wurde.[5])

---

1) Der Text des V. P. hat *paramâtma-saṅgi*.

2) L. *paçcâd* statt *saṅge* mit der v. l. und dem MS.

3) Weil Saubhari nämlich fünfzig Leiber angenommen hatte. L. *çatârdha-saṃkhyaṃ* mit der v. l., dem MS. und dem Texte des V. P.

4) L. *ity âdineti* mit der v. l. und dem MS.

5) Hall, Aph.[3] 808, Anm. 2, verweist auf das achte Buch des Raghuvaṃça

Wozu noch Weiterungen?

30. Nicht einmal ein blosser Schein [entsteht, ebenso wenig] wie in einem schmutzigen Spiegel.

Nicht einmal eine momentane Erkenntniss entsteht in Folge der Belehrung in einem, dessen Sinn verdüstert ist, weil dieselbe dadurch verhindert wird, dass [das Denken] zu anderen Objekten hin- und herwandert u. s. w. [d. h. dadurch, dass man andere Dinge zu erwerben trachtet, ihren Besitz geniesst u. dgl.]. Damit zu vergleichen ist [die Thatsache], dass in einem schmutzigen Spiegel kein Gegenstand reflektirt, weil dies durch den Schmutz verhindert wird. Das ist der Sinn. Dies ist von Yâjñavalkya [3. 141] mit folgenden Worten ausgesprochen:

„Denn wie ein schmutziger Spiegel nicht fähig ist den Anblick der Gestalt [zu gewähren], so ist derjenige, welcher mangelhafte Organe besitzt, nicht der Erkenntniss des Selbstes fähig.“ [1])

Oder wenn auf irgend eine Weise [bei einem solchen Menschen] eine Erkenntniss entstehen sollte, so würde sie doch nicht der Belehrung entsprechen. Dies sagt [der Verfasser im folgenden] aus:

31. Obschon aus dieser hervorgegangen, ist sie doch nicht von derselben Art, dem Lotus vergleichbar.

Obschon aus dieser, d. h. aus der Belehrung, hervorgegangen, entspricht die Erkenntniss derselben doch nicht, wenn [die Belehrung] nicht ganz vollständig erfasst wird; ‚dem Lotus vergleichbar‘; das bedeutet: in derselben Weise wie der Lotus, mag auch der Same vorzüglich sein, dem Samen nicht entspricht, falls das Sumpfwasser schlecht ist. Mit dem Sumpfwasser ist [hier] das Denkorgan des Schülers verglichen.

„Wenn nun aber das Ziel der Seele schon mit [der Erreichung] der göttlichen Würde in den Welten Brahman's und der andern [Götter] gewonnen ist [2]), zu welchem Zwecke soll man mit so grosser Anstrengung die Erkenntniss zum Behufe der Erlösung zu Stande bringen?“ Darauf antwortet [der Verfasser]:

32. Auch wenn man der Glorie theilhaftig geworden, ist die Aufgabe nicht erfüllt, [ebenso wenig] wie mit der Vollkommenheit der Gegenstände der Verehrung — wie mit der Vollkommenheit der Gegenstände der Verehrung.

---

1) Die zweite Zeile dieses Verses, den ich aus der v. l. und dem MS. aufgenommen, lautet in Stenzler's Ausgabe: *tathâ 'vipakva-karaṇa âtmâ jñânasya na kshamaḥ*.

2) L. *purushârtha-siddhyâ* mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 310, Anm. 1.

Auch wenn man der göttlichen Würde theilhaftig geworden, ist die Aufgabe nicht erfüllt, d. h. das Ziel [nicht] erreicht, weil [eine solche Würde] von den Schmerzen der Vergänglichkeit und der Thatsache begleitet ist, dass es noch ein höheres erreichbares Ziel giebt [1]. ‚Wie mit der Vollkommenheit der Gegenstände der Verehrung'; das bedeutet: Gleichwie die Gegenstände der Verehrung, Brahman u. s. w., trotzdem sie der Vollkommenheit theilhaftig geworden sind, ihre Aufgabe noch nicht erfüllt haben — denn wir lernen, dass auch sie in solchen Zuständen wie [derjenige Vishṇu's am Ende einer Weltperiode ist], halb Schlaf, halb Concentration, [aus Furcht ihre Würde zu verlieren] die Yoga-Praxis üben —, ebenso steht es auch mit demjenigen, der durch die Verehrung jener ihre göttliche Würde erreicht.

Die Wiederholung der Worte ‚wie mit der Vollkommenheit der Gegenstände der Verehrung' bezeichnet das Ende des Buches.

„Ein wesentliches Hilfsmittel zur [Erreichung der] in den drei [ersten] Büchern gelehrten unterscheidenden Erkenntniss ist durch die Erzählungen in diesem Buche in Kürze mitgetheilt."

Hier schliesst in dem von Vijñânabhikshu verfassten Commentar zu Kapila's Sâṃkhya-pravacana das vierte, die Erzählungen behandelnde Buch.

---

1) Cf. Sâṃkhya-kârikâ 2.

Buch V.

Die Lehrsätze seines Systems hat [der Verfasser hiermit] zum Abschluss gebracht. Von hier beginnt das fünfte Buch, [das den Zweck hat] die Einwände anderer gegen sein System zu beseitigen. Dabei widerlegt [der Verfasser] zunächst den Vorwurf, dass der in dem ersten Sûtra [des ersten Buches] mit den Worten ‚Nun also' (*atha*) [implicite] ausgesprochene Segenswunsch überflüssig sei:

1. Das Aussprechen des Segenswunsches [ist erforderlich] wegen des Brauches der Autoritäten, weil man den Erfolg sieht und weil die Schrift es lehrt. Aus diesen Gründen[1].

Das [am Anfang des Buches] vollzogene Aussprechen des Segenswunsches wird durch diese Beweismittel als erforderlich dargethan. Das ist der Sinn. Die Worte ‚aus diesen Gründen' (*iti*) haben den Zweck die Auffassung zu beseitigen, dass noch andere Gründe zu ermitteln seien.

[Der Verfasser] widerlegt nun diejenigen Opponenten, welche behaupten, dass der Satz „Weil die Existenz Gottes nicht bewiesen ist" [I. 92] unrichtig sei, da seine Existenz sich dadurch beweisen lasse, dass er die Früchte der Werke austheile:

2. Nicht in der von Gott geleiteten kommen die Früchte zu Stande, da sich dies aus dem Werk erklärt.

Man hat kein Recht zu sagen, dass in der von Gott geleiteten Ursache [d. h. Materie] die Modifikation zu Stande komme, welche sich in den Früchten der Werke darstellt, [d. h. dass das Zustandekommen dieser Modifikation durch eine Einwirkung auf die Materie von Seiten Gottes bedingt sei]; denn die Entstehung

---

1) Der Paṇḍit bemerkte zu diesen drei lächerlichen Gründen ironisch: *çishṭânâm âcâro nâsti, phalaṃ na kiṃcid dṛçyate, çrutiç ca naiva kâcid upalabhyate.*

der Frucht kann allein aus dem Werk erklärt werden, welches [so wie so auch von den Theisten] nothwendig [als die Ursache der Frucht angesehen werden muss]. Das ist der Sinn.

Dass ferner Gott unmöglich der Austheiler der Früchte sein kann, lehrt [der Verfasser] in den Sûtras [3—12]:

3. Des eigenen Interesses halber [müsste] die Leitung [stattfinden], wie auf Erden.

Wenn Gott der Leiter wäre [1]), so müsste seine Leitung lediglich eigenen Interessen dienen, wie auf Erden [jede Herrschaft egoistisch ist]. Das ist der Sinn.

„Mag auch Gott [eigene] Interessen verfolgen; was schadet das?" Auf diese Frage antwortet [der Verfasser]:

4. Sonst [würde er sein] wie die weltlichen Machthaber.

[Sonst, d. h.] wenn wir anzunehmen hätten, dass selbst Gott [eigene] Interessen verfolge, würde auch er ebenso wie die weltlichen Machthaber eine empirische Existenz führen, weil er wegen der Nichtbefriedigung seiner Wünsche dem Schmerz und ähnlichen [Empfindungen, Hass, Zorn] ausgesetzt wäre. Das ist der Sinn.

„Und sei es so?" Diesem Zweifel gegenüber bemerkt [der Verfasser]:

5. Oder ein nomineller [Gott].

Wenn Gott existirte und doch [wie ihr für möglich haltet] der empirischen Welt angehörte, so würde es sich bei euch ebenso wie bei uns nur um eine Bezeichnung für das im Anbeginn der Schöpfung entstandene Wesen handeln; denn da die Begriffe des Weltdaseins und des Zustandes, in dem kein Wunsch versagt bleibt, sich [gegenseitig] ausschliessen, ist es unmöglich, die Existenz eines ewigen Gottes anzunehmen. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] bringt einen weiteren Grund dagegen vor, dass Gott der Leiter [der Welt] sei:

6. Unter Ausschliessung der Begierde ist es unbeweisbar, weil [diese] die feststehende Ursache ist.

Ferner ist es nicht zu beweisen, dass [irgend Jemand, also auch Gott] ohne Begierde Leiter sein könne, da die Begierde die feststehende Ursache für [alle] Thätigkeit ist. Das ist der Sinn.

---

1) Die Lesart der v. l. *îçvarasyâ 'dhishṭhâtṛtve*, welche Aph.[2] 314, Anm. 4 aufgenommen ist, dürfte vorzuziehen sein.

Bei dem Verfolgen der eigenen Interessen [von dem oben die Rede war] handelt es sich um die Erreichung der gewünschten Ziele, die Begierde aber ist ein ausserordentlich starkes Wünschen; deshalb [bietet unser Sûtra] nicht eine [einfache] Wiederholung [von Sûtra 3].

„Mag demnach die Begierde auch in Gott wohnen." Darauf antwortet [der Verfasser]:

7. Wenn auch er damit behaftet sein soll, würde er nicht für alle Zeiten erlöst sein.

Wenn man annimmt, dass auch [Gott] mit Begierde behaftet sei, würde dieser nicht für alle Zeiten erlöst sein können; darum ist deine [des Einwendenden] Lehre hinfällig. Das ist der Sinn. Ferner kann nicht das Einwirken Gottes auf die Materie durch den Wunsch oder durch ähnliche [Regungen], die ja Modifikationen der Materie sind, hervorgerufen werden, weil damit ein circulus vitiosus gegeben sein würde: unmittelbar nach dem Entstehen des Wunsches das Wirken der Materie und unmittelbar nach dem Wirken der Materie der Wunsch oder dgl.! [1]) Und ein ewiges Wünschen oder dgl. darf man der Materie nicht zuschreiben, weil dann der durch Schrift und Tradition feststehende Zustand des Gleichgewichts [2]) nicht [vor Beginn der Schöpfung] existirt haben könnte.

---

[3]) Mithin bleiben folgende zwei Möglichkeiten übrig: Beruht die göttliche Macht auf der unmittelbaren Verbindung der von uns für Qualitäten der Materie [4]) erklärten Wünsche und ähnlicher [Affektionen] mit dem [für Gott gehaltenen] Geiste, oder beruht sie auf einer Anregung [der Materie], die lediglich deshalb erfolgt, weil sich [jene Seele] in der Nähe befindet, vergleichbar der Einwirkung des Magnets [auf das Eisen]? Die erste Seite dieser [Alternative] widerlegt der Verfasser [mit den Worten]:

8. Wenn auf der Verbindung mit der Kraft der Materie, so würde sich eine Berührung ergeben.

Aus der Verbindung der Kraft der Materie, d. h. der Wünsche u. s. w., mit der Seele würde sich auch für die Seele eine Berührung mit den Qualitäten ergeben, und demnach ein Wider-

---

1) Dieser Passus ist aus der v. l. und dem MS. einzufügen. In der gleichen aphoristischen Weise ist *âtmâçrayât* oben S. 11, Z. 6 unseres Textes inhaltlich erklärt worden.

2) Cf. I. 61.

3) Hierher muss man offenbar die Grenze zwischen dem Commentar zu Sûtra 7 und der Einleitung zu Sûtra 8 verlegen.

4) L. *pradhâna-dharmatvena* mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 317, Anm. 3.

spruch mit der Schrift vorliegen, welche lehrt: „Von allem [1]) dem, was sie dort erblickt, bleibt sie unbeeinflusst; denn unberührt ist diese Seele u. s. w.“ [Bṛh. 4. 3. 16]. Das ist der Sinn.

Ueber die zweite [Seite jener Alternative] aber sagt [der Verfasser]:

9. Wenn auf dem blossen Dasein, so kommt die göttliche Macht allen zu.

Wenn die göttliche Macht nur darauf beruht [2]), dass die [für Gott gehaltene Seele] sich in der Nähe [der Materie] befindet [und auf diese einwirkt], wie der Magnet [auf das Eisen], so steht fest, was von uns angenommen wird, dass nämlich allen Seelen ohne Unterschied, ob sie in dieser oder jener Schöpfungsperiode [die Früchte ihrer Werke] geniessen, die göttliche Macht zukommt; denn nur in Folge der Verbindung mit sämmtlichen Geniessern [d. h. Seelen] wird ja von der Urmaterie das ‚grosse‘ [Princip] und die andern Produkte hervorgebracht. Und darum ist deine [des Einwendenden] Lehre, dass nur e i n Gott existire, hinfällig. Das ist der Sinn.

„Ganz schön! [Trotzdem] sind dies einfach unrichtige Reflexionen, weil sie im Widerspruch stehen mit den Beweisen, welche die Existenz Gottes darthun; sonst könnte auch die Urmaterie durch Tausende von solchen unrichtigen Reflexionen widerlegt werden.“ Dagegen [3]) bemerkt [der Verfasser]:

10. Seine Existenz steht nicht fest, weil es keinen Beweis dafür giebt.

‚Seine Existenz‘, d. h. die Existenz eines ewigen Gottes, steht [nicht] fest. Für die Existenz Gottes giebt es zunächst nicht [den Beweis der] sinnlichen Wahrnehmung, so dass nur von den beiden [andern] Beweismitteln, der Schlussfolgerung und dem zuverlässigen Zeugniss, die Rede sein könnte; und diese beiden sind nicht anwendbar. Das ist der Sinn.

Die Nichtanwendbarkeit erklärt [der Verfasser] in den [folgenden] beiden Sûtras:

11. Die Schlussfolgerung fällt fort, weil eine Verbindung fehlt.

---

1) Der Text der Upanishad hat *kiṃcit* hinter *tatra*. Vgl. S. 4 (oben) dieser Uebersetzung.

2) L. nur *çed aiçvaryaṃ* mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 319, Anm. 1.

3) L. *ity ata* mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 319, Anm. 2.

,Verbindung' bedeutet ,ständige Begleitung' (*vyâpti*), ,fehlt' bedeutet ,nicht festzustellen ist'. Es fällt also für die Existenz Gottes [der Beweis durch] Schlussfolgerung fort, da bei solchen Schlüssen, [wie sie von den Theisten gezogen werden] „Das ,grosse' [Princip] und die folgenden [Produkte] haben einen Schöpfer, weil sie Produkte sind" und ähnlichen ein ständiges Begleitetsein nicht festgestellt werden kann, weil [der Grund] nicht stichhaltig ist [1]). Das ist der Sinn.

Auch ein zuverlässiges Zeugniss liegt nicht vor. Dies lehrt der Verfasser [mit den Worten]:

12. Auch die Schrift zeugt dafür, dass sie ein Produkt der Urmaterie ist.

Die Schrift zeugt nur dafür, dass die materielle Welt ein Produkt der Urmaterie ist, nicht dafür, dass sie den Geist zur Ursache habe; z. B. an folgenden Stellen:

„Die eine roth-weiss-schwarze Ziege [gleichzeitig ,die ungeborene' *ajâ*], welche viele ihr gleichartige Jungen wirft ...." [Çvet. 4. 5].

„[Alles] dieses war damals ununterschieden; [dann] unterschied es sich nach Namen und Gestalt" [Bṛh. 1. 4. 7]. Das ist der Sinn.

Diejenigen Schriftstellen dagegen, welche davon sprechen, dass der Geist die Ursache [der Welt] sei, z. B. „Das dachte: möge ich mich vervielfältigen" [Chând. 6. 2. 3], beziehen sich auf das gewordene [nicht auf das ewige] Denken des zu Anfang der Schöpfung dadurch entstandenen grossen Wesens, dass [eine Seele] das ,grosse' Princip als Upâdhi annahm. Oder im Hinblick auf die Vervielfältigung sind [solche Schriftstellen] im uneigentlichen Sinne einfach auf die Urmaterie zu deuten unter Vergleichung [des Gebrauchs des Desiderativums] „der Abhang will herunterrutschen." [2]) Denn sonst, [d. h. wenn die citirte Upanishad-Stelle nicht in einer der beiden hier vorgeschlagenen Weisen aufgefasst wird], würde die in der Schrift z. B. mit den Worten „Der Zuschauer, der Erkenner, der für sich seiende, qualitätlose" [Çvet. 6. 11] gelehrte Unveränderlichkeit der Seele unbegründet sein.

Dass diese [ganze] Gottesleugnung [von Sûtra 2 an] nur eine kühne Behauptung (*prauḍhi-vâda*) ist, die den Zweck hat Gleichgiltigkeit gegen die [Erreichung der] göttlichen Würde [zu erzeugen] und zu lehren, dass auch ohne die Erkenntniss Gottes die Erlösung eintrete, haben wir schon oben [in der Einleitung zu Buch I. und im Comm. zu I. 92] erklärt. Sonst ergiebt sich die compli-

---

1) Der Grund, dass jedes Produkt einen Schöpfer haben müsse, wird von den Sâṃkhyas bestritten und damit die für die Schlussfolgerung erforderliche Vyâpti: *yatra-yatra kâryatvam, tatra-tatra sakartṛkatvam.*

2) Vgl. im Comm. zu I. 96, S. 71, Z. 7 des Textes, S. 115 dieser Uebersetzung.

cirte Theorie [der strengen Sâṃkhyas], dass die Ewigkeit und [die Allmacht] Gottes, welche [Eigenschaften] den [anderen] empirischen Seelen nicht eigen sind, in uneigentlicher Bedeutung [d. h. als auf die Dauer einer Weltperiode beschränkt] zu verstehen seien. [Die Gottesleugnung ist auch deshalb abzulehnen], weil die Unveränderlichkeit, [die Unberührtheit] und [die Qualitätlosigkeit der göttlichen Seele] mit [meiner] Auffassung vereinbar sind, dass das ewige Erkennen, Wünschen und die andern [Empfindungen Gottes] seinem Upâdhi angehören und Modifikationen des ‚grossen' [Princips] oder der andern [Seiten des Innenorgans] seien. [1]) Dies und näheres darüber ist in der Brahmamîmâṃsâ nachzusehen.

[Der Verfasser] widerlegt nun ausführlich in dem Sûtracomplex [*praghaṭṭaka* [2]) 13—19] die Meinung der Opponenten, welche sich gegen das in [Sûtra 20 des] ersten Buches gelehrte richtet, nämlich dass das Gebundensein nicht aus dem Nichtwissen stamme:

13. Für den unberührten giebt es keine Verbindung mit der Kraft des Nichtwissens.

Die Gegner [d. h. die Anhänger Çaṅkara's] sagen: „Eine Urmaterie existirt nicht, sondern in dem Geiste wohnt eine Kraft, welche wir als das durch die Erkenntniss zu vernichtende, anfanglose Nichtwissen bezeichnen. Aus diesem allein stammt das Gebundensein des Geistes, und bei der Vernichtung desselben tritt die Erlösung ein." Darauf erwidern wir folgendes: Eine unmittelbare Verbindung des Geistes mit der Kraft des Nichtwissens ist wegen seiner Unberührtheit unmöglich. Denn das Nichtwissen ist [die Anschauung], dass eine bestimmte Form einem Dinge zukomme, das nicht so ist, und diese [Anschauung] — eine besondere Modifikation [des Innenorgans] — kann nicht zu Stande kommen ohne eine Berührung [von anderer Art, als ihr annehmt], d. h. [nicht ohne] die Verbindung, welche die Ursache jener Modifikation ist [3]). Das ist der Sinn.

„Die Verbindung [des Geistes] mit dem Nichtwissen ist aber einfach aus der Kraft des Nichtwissens abzuleiten, und somit wird

1) Diese auffallende Bemerkung wird nur dann verständlich, wenn man (mit Râmmiçra) die folgende Anschauung bei unserem Commentator voraussetzt: An sich können freilich die Modifikationen des göttlichen Innenorgans, Erkennen, Wünschen u. s. w., nicht ewig sein; aber sie verharren während der Zeit der Weltauflösung ‚in feinem Zustande' (*sûkshmâvasthayâ*) in der unentfalteten Urmaterie und treten beim Beginn der folgenden Weltperiode wieder zu neuem Leben hervor.

2) Vgl. S. 21 Anm. 2.

3) '*dhikâra*° ist in *vikâra*° zu verbessern. Gemeint ist das Reflektiren des modificirten Innenorgans in dem Geiste. Also: Das Innenorgan ist nöthig um das Nichtwissen zu erklären, das Innenorgan aber ist ein Produkt der Urmaterie, mithin darf diese nicht negirt werden.

durch dasselbe, da es keine Realität besitzt, keine Berührung hervorgerufen." Darauf erwidert [der Verfasser]:

14. Wenn dieses auf Grund der Verbindung mit ihm erschlossen wird, liegt ein circulus vitiosus vor.

Wenn das Nichtwissen aus der Verbindung [des Geistes] mit dem Nichtwissen erschlossen wird, so liegt ein circulus vitiosus vor, eine Erklärung des Dinges aus ihm selbst [1]) oder ein regressus in infinitum [2]). So ist [das Sûtra] zu vervollständigen.

„Ein regressus in infinitum, der dem [Verhältniss von] Samen und Spross vergleichbar ist, darf aber doch nicht als Fehler angerechnet werden!" Auf diesen Einwand antwortet [der Verfasser]:

15. Er ist nicht dem [Verhältniss von] Samen und Spross vergleichbar, weil die Schrift lehrt, dass das Weltdasein einen Anfang hat.

[In diesem Falle] kann nicht ein regressus in infinitum vorliegen, der mit dem [Verhältniss von] Samen und Spross zu vergleichen wäre [3]), weil die Schrift lehrt, dass das Weltdasein der Seelen, welches sich in dem Nichtwissen und allem andern Unglück [d. h. in den Schmerzen, welche die Folgen des Nichtwissens sind,] äussert, einen Anfang hat. Denn wir erfahren aus der Schrift, dass [diese das Weltdasein der Seelen ausmachenden Dinge] in der Weltauflösung, im Tiefschlaf und [in der Erlösung] zu Ende sind; [und was ein Ende hat, muss auch einen Anfang haben]. Das ist der Sinn. Aus solchen Schriftstellen nämlich wie „Ganz Erkennen, entsteht es aus diesen Elementen, und in diese hinein löst es sich auf" [Bṛh. 2. 4. 12] ergiebt sich, dass in der Weltauflösung und in den andern [beiden genannten Zuständen], da dann keine Affektionen des Innenorgans existiren, die Seelen reines [objektloses] Denken sind, das frei ist von dem ihren Upâdhis angehörigen Nichtwissen, Wissen und allem sonstigen Welttreiben, [d. h. hauptsächlich von dem Gebundensein]. Deshalb ist [das, was ihr sagt]: „Auch das Nichtwissen stammt aus dem Nichtwissen" [4]) einfach [inhaltloses] Gerede.

---

1) Tilge die Interpunktion hinter *âtmâçrayatvam;* denn es wird hier die Wahl zwischen drei Widerlegungsgründen gelassen.

2) Denn das Nichtwissen der Seele würde auf eine frühere Verbindung mit dem Nichtwissen zurückzuführen sein, und so fort.

3) Tilge *api* mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 323, Anm. 3.

4) Die richtige Form ist wohl *âvidyikî*: vgl. S. 173, Anm. 5.

„Unser Nichtwissen aber [sagt der Anhänger Çankara's weiter] ist ein terminus technicus und nicht das im Yogasystem beschriebene, d. h. [nicht] die Anschauung, welche das Nicht-Selbst für das Selbst hält, oder dgl. Mithin wird, da dieses [Nichtwissen] bei uns, ebenso wie bei euch die Materie, von ununterbrochener Dauer und anfanglos ist, trotzdem es in der Seele haftet, die Unberührtheit derselben nicht aufgehoben." Die in diesem Einwand aufgestellte künstliche Bedeutung des Wortes ‚Nichtwissen' widerlegt [der Verfasser], indem er folgende Möglichkeiten ins Auge fasst (*vikalpya*):

16. Wenn es das vom Wissen verschiedene ist, ergiebt sich die Aufhebung des Brahman.

Wenn die Bedeutung des Wortes ‚Nichtwissen' nur den Begriff des vom Wissen verschiedenen ausdrücken soll, so würde sich ergeben, da dieses [letztere] durch die Erkenntniss zu vernichten ist, dass auch das Brahman, d. h. das Selbst, aufgehoben, d. h. vernichtet werden kann, weil es etwas anderes als das Wissen ist. Das ist der Sinn.

17. Wenn es nicht aufgehoben wird, Fruchtlosigkeit.

Wenn aber das, was auch immer das ‚Nichtwissen' sein mag, durch das Wissen nicht aufgehoben werden soll, so würde [sich] die Fruchtlosigkeit des Wissens [ergeben], wegen seiner Unfähigkeit das Nichtwissen zu beseitigen. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] widerlegt die andere Seite der Alternative:

18. Wenn es durch das Wissen aufgehoben wird, so würde auch die Welt so sein.

Wenn hingegen dasjenige, was durch das Wissen mit Bezug auf den Geist aufgehoben wird, [von euch] ‚Nichtwissen' genannt wird, so würde unter den Umständen auch die Welt, d. h. die Urmaterie, das ‚grosse' Princip und die ganze übrige Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, ‚so' d. h. ‚Nichtwissen' sein; denn durch solche Schriftstellen wie „Hierauf folgt die Unterweisung [über die Seele: ‚Sie ist] nicht so, nicht so'" [Bṛh. 2. 3. 6], „Nicht grob, nicht fein" [Bṛh. 3. 8. 8] ist auch die Urmaterie sammt [ihren Produkten] wie eine falsche Vorstellung mit Bezug auf die Seele aufgehoben [d. h. als nicht Seele seiend erwiesen]. Das ist der Sinn. Da nun demnach die ganze Erscheinungswelt ‚Nichtwissen' sein würde, könnte, wenn das Nichtwissen durch die Erkenntniss eines einzigen vernichtet ist, auch von [allen] andern die Erscheinungswelt nicht [mehr] wahrgenommen werden. Das ist [unsere] Meinung. Man kann aber auch gar nicht sagen, dass Nichtwissen dasjenige sei,

was durch das Wissen vernichtet wird; [damit ist gar keine Definition gegeben]; denn was durch das Wissen vernichtet wird, kann man nicht daran erkennen, dass es durch das Wissen vernichtet wird; damit würde das Ding durch sich selbst erklärt werden.

---

19. Wenn es von dieser Art wäre, müsste es einen Anfang haben.

Oder zugegeben, dass auf irgend eine Weise das ‚Nichtwissen' [wirklich] dasjenige sei, was durch das Wissen aufgehoben wird, so kann ein solches Ding doch in den Seelen nur derart wohnen, dass es einen Anfang hat, aber nicht [wie ihr Anhänger Çaṅkara's annehmt] als etwas anfangloses; denn durch die citirten Schriftstellen wie „Ganz Erkennen . . . .“ [Bṛh. 2. 4. 12] u. s. w., ist festgestellt, dass die Seele zur Zeit der Weltauflösung und des [Tiefschlafs] reines [objektloses] Denken ist, [dass also das Nichtwissen e n t s t e h t, wenn die Zeit der Weltauflösung oder des Tiefschlafs abgelaufen ist]. Das ist der Sinn. Und nach unsrer Meinung erklärt sich, obwohl die Seele während der Weltauflösung kein empirisches Dasein führt, das Wiedergebundenwerden [der Seele nach dem Ablauf jener Zeit] aus der Verbindung mit der selbständigen ewigen Materie, und ebenso ist [für uns], wie wir auch schon dargelegt haben, die Veranlassung für diese [erneute] Verbindung mit der Materie lediglich die aus den früheren Existenzen überkommene Nichtunterscheidung, vermittelt durch die unsichtbare Kraft der [fortwirkenden] Eindrücke und [durch das Innenorgan, welches in ‚feinem' Zustande bestehen geblieben ist]. Darum steht fest, dass es kein anderes durch das Wissen zu vernichtendes [1]) Nichtwissen giebt, als das im Yogasystem beschriebene, und dass dieses nur ein Attribut des Innenorgans, nicht der Seele ist.

[Der Verfasser] widerlegt nun in dem Sûtracomplex [*praghaṭṭaka* [2]) 20—25] den Einwand der [materialistischen] Opponenten, [welche sich] gegen das in [Sûtra 2] unseres Buches gelehrte [wenden, d. h. dagegen], dass das Wirken der Materie durch das Thun [der beseelten Wesen] veranlasst werde:

20. Das Verdienst ist nicht zu negiren, wegen der Verschiedenartigkeit der Produkte der Materie.

[Die Existenz] des Verdienstes darf seiner Unsichtbarkeit halber nicht negirt werden„ weil dieselbe dadurch erschlossen wird, dass sonst die in den Produkten der Materie herrschende Verschiedenartigkeit unerklärbar sein würde. Das ist der Sinn.

---

1) L. *jñâna-nâçyâ* hinter *avidyâ* mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 327, Anm. 3.

2) Vgl. S. 21 Anm. 2.

[Der Verfasser] führt noch einen weiteren Beweis an:

21. Seine Existenz ergiebt sich aus der Schrift, aus charakteristischen Stellen u. s. w.

Seine Existenz ergiebt sich aus solchen Schriftstellen wie „Gut fürwahr ergeht es einem in Folge von gutem, schlecht in Folge von schlechtem Thun [1])" [Bṛh. 4. 4. 5; 5. 2. 13], ‚aus charakteristischen Stellen', d. h. z. B. aus der Vorschrift „Wer nach der himmlischen Welt trachtet, opfere mit dem Rossopfer", aus der Wahrnehmung der Yogins und [aus den persönlichen Erfahrungen der Einzelnen [2])]. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] erweist nun den Grund des Opponenten, dass das Verdienst nicht existire, weil es nicht sinnlich wahrnehmbar sei, als einen Scheingrund:

22. Ein [solches] Gesetz giebt es nicht, weil die anderen Erkenntnissmittel zuständig sind.

Dass ein Ding nicht existire, weil es nicht mit den Sinnen der gewöhnlichen Menschenkinder [3]) wahrgenommen wird, ein solches Gesetz giebt es nicht; denn es werden Dinge auch durch die anderen Erkenntnissmittel constatirt. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] thut dar, dass auch die Schuld ebenso wie das Verdienst existirt:

23. So auch in beiden Fällen.

Wie für das Verdienst, so [gelten] auch für die Schuld die [in Sûtra 20 und 21 vorgebrachten] Beweise. Das ist der Sinn.

---

24. Wenn die Existenz aus der Sache selbst folgt, so ist es bei beiden das gleiche.

„Die Existenz des Verdienstes folgt zwar aus der Selbstverständlichkeit, d. h. daraus, dass sonst die [religiösen] Vorschriften keinen Sinn hätten; aber diese [Selbstverständlichkeit] liegt nicht im Falle der Schuld vor; wie könnt ihr also die Beweisstellen der Schrift auch auf [den Begriff der] Schuld ausdehnen?" Wenn [uns dieser Einwand gemacht wird, so antworten wir: Das ist] nicht [richtig], weil ‚es bei beiden das gleiche ist', d. h. [weil] der Beweis in der Form der Selbstverständlichkeit [4]) für Verdienst und Schuld [in derselben Weise] gilt; denn sonst würde ein Ver-

---

1) Füge mit dem Texte der Upanishad *karmaṇâ* hinter *puṇyena* ein.

2) Hiermit wird das *âdi* des Sûtra erklärt.

3) L. *laukika-pratyakshâ°* mit der v. l., dem MS. und Aph.[3] 329, Anm. 1.

4) L. *arthâpatti-rûpaṃ pramâṇam* statt *liṅgam* mit der v. l., dem MS. und Aph.[3] 330, Anm. 1.

bot wie „Man gehe nicht zu der Frau eines andern" keinen Sinn haben.[1]) Das ist gemeint.

„Wenn nun aber das Verdienst und dgl. anerkannt wird, so müssen doch die Seelen, weil Verdienst und dgl. besitzend, der Veränderung und [der Beeinflussung] unterliegen!" Dieses Bedenken beseitigt [der Verfasser mit den Worten]:

25. Das Verdienst und dgl. sind Attribute des Innenorgans.

Mit dem Worte ‚dgl.' sind alle im Vaiçeshikasystem aufgestellten besonderen Qualitäten der Seele[2]) gemeint. — Und man darf nicht sagen: „Wo soll unter diesen Umständen [d. h. wenn die in Betracht kommenden Qualitäten nicht der Seele, sondern dem Innenorgan angehören], das Verdienst und dgl. in der Zeit der Weltauflösung bleiben, da [dann] kein Innenorgan existirt"; weil ebenso wenig wie der Aether das Innenorgan [in der Weltauflösung] absolut zu Grunde geht. Denn dass das Innenorgan in beiderlei Form existirt, als Produkt und als Ursache, haben wir schon oben [vgl. u. a. I. 121] erklärt. Darum bleiben Verdienst, Schuld, die hinterlassenen Eindrücke u. s. w. in dem im Zustande der Ursache [fortdauernden] Innenorgan, d. h. in einem besonderen Theil der Materie, bestehen.

„Mag das so sein! [Trotzdem] ist das [in den Sûtras 20 und 21] gelehrte, dass nämlich die Existenz des Verdienstes und [der Schuld] sich aus der Verschiedenartigkeit der Produkte der Materie sowie aus der Schrift u. s. w. ergebe, nicht richtig, weil eure aus drei Constituenten bestehende Urmaterie und deren Produkte gerade durch die Schrift widerlegt werden, z. B. an folgenden Stellen: „Der Zuschauer, der Erkenner, der für sich seiende, qualitätlose...." [Çvet. 6. 11], „Hierauf folgt die Unterweisung: ‚Nicht so, nicht so!'" [Bṛh. 2. 3. 6],

„Welches lautlos, ohne Gefühl, farblos, unvergänglich, ohne Geschmack, ewig und ohne Geruch ist . . . ." [Kaṭh. 3. 15],

und an folgenden: „Kein Untergang und kein Entstehen ist" [Gauḍ. Mâṇḍ. K. 2. 32, Brahmabindûpanishad 10], „[Alle] Umgestaltung ist [nur] eine Bezeichnung, die auf [blossen] Worten beruht; in Wahrheit sind [alle Umgestaltungen in der Form von Töpfen] nichts als Thon...." [Chând. 6. 1. 4] u. s. w.[3])" Diese [Auffassung] beseitigt [der Verfasser mit folgenden Worten]:

---

1) L. *nishedha-vidhy-anyathânupapatter* mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] a. a. O.

2) D. h. noch Erkennen, Wünschen, Liebe, Hass, Handeln, Schuld; cf. Bhâshâpariccheda 48, 49.

3) Durch das doppelte *ity âdinâ* sind zwei Gruppen von Citaten markirt; die ersten drei Stellen sollen die Urmaterie, die letzten zwei deren Produkte widerlegen.

26. Die Constituenten etc. werden nicht absolut geleugnet.

Die Constituenten, Sattva u. s. w., sowie deren Eigenschaften, Freude u. s. w., und ebenso deren Produkte, das ‚grosse' [Princip] u. s. w., werden nicht als solche geleugnet, sondern nur insofern es sich um die unzertrennliche Verbindung mit dem Geiste handelt, geradeso wie man leugnet, dass die Wärme in dem Eisen, [wenn es erhitzt ist, als wesentlich zu diesem gehörig] hafte. Desgleichen wird [in jenen Schriftstellen] alles der Umwandlung unterliegende, von den Constituenten an, nur hinsichtlich der Zeit, den Zuständen nach u. s. w. [d. h. als Modifikation und Produkt] geleugnet. [1]) Das ist der Sinn.

„Warum aber soll nicht die Existenz [jener Dinge] als solche geleugnet werden, wie die der Objekte des Traumes, des Wunsches und [der Hoffnung]?" [2]) Auf diese Frage antwortet [der Verfasser]:

27. Aus der Verbindung der fünf Glieder ist die [Existenz der] Freude zu erkennen.

Hier ist, um ein specielles Subjekt für die Schlussfolgerung zu gewinnen (*viçishya pakshîkaraṇâya*), ein einzelnes unter den Objekten, um welche sich der Streit dreht, d. h. allein die Freude, angeführt; [doch umfasst dieser Ausdruck] implicite auch alle [die andern] Objekte mit, [von denen das vorige Sûtra handelt].

Es dürfte jedoch die Lesart *sukhâdi-saṃvittiḥ* „[die Existenz] der Freude und der übrigen Dinge" vorzuziehen sein.

Die fünf Glieder des Syllogismus sind Proposition, Grund, Beispiel [angeschlossen an die Constatirung der ständigen Begleitung], Wiedervorführung des Grundes und Schluss; aus der Verbindung, d. h. der Zusammenfügung, derselben ergiebt sich die Existenz der Freude und aller der anderen Dinge. Das ist der Sinn. Das syllogistische Schema ist folgendes:

1) Die Freude ist etwas reales,

2) weil sie greifbare Resultate hervorbringt.

3) Alles was greifbare Resultate hervorbringt, ist real, wie z. B. die Seelen.

4) Die Freude bringt solche Resultate hervor, d. h. das Sräuben der Härchen und dgl.;

5) deshalb ist sie etwas reales.

Wenn auch die Seelen, [welche unter 3) als Beispiel angeführt wurden,] keiner Veränderung unterworfen sind, so ist doch die

---

1) D. h. jene Schriftstellen sollen besagen, dass zu bestimmten Zeiten, während der Dauer der Weltauflösungen nämlich, die Urmaterie nicht in der Form der Produkte existire.

2) Die falsche Auffassung des Wortes *padârtha* hat zu einer argen Verdrehung des Sinnes in Aph.[3] 331, 332 geführt.

[von ihnen bewirkte] Erleuchtung der Objekte [d. h. die bewusste Erkenntniss derselben] ein greifbares Resultat. — Dem Heretiker [1]) gegenüber ist die Schlussfolgerung negativ zu gestalten, und dabei als Beispiel das Hasenhorn oder dgl. zu verwenden; [also unter 8): Was nicht real ist, kann keine greifbaren Resultate hervorbringen, ebenso wenig wie ein Hasenhorn oder andere Undinge].

Hierauf macht der Materialist den neuen Einwand, dass es gar kein anderes Erkenntnissmittel als die sinnliche Wahrnehmung gebe, weil ein ständiges Begleitetsein (*vyâpyatva*) und dgl. [2]) nicht zu erweisen sei:

28. Nicht aus der einmaligen Beobachtung folgt die Verbindung.

Aus der einmaligen Beobachtung der Zusammengehörigkeit folgt nicht die ‚Verbindung‘, d. h. die ständige Begleitung (*vyâpti*), und [auch] die Mehrheit [solcher Beobachtungen] bedeutet keine Regel (*ananugata*). Deshalb lässt sich, da eine ständige Begleitung nicht zu constatiren ist, durch Schlussfolgerung kein Ding feststellen. Das ist der Sinn.

[Diesen Einwand] widerlegt [der Verfasser]:

29. Die ständige Begleitung ist das regelmässige Beisammensein der charakteristischen Eigenthümlichkeiten bei beiden oder bei einem von beiden.

Das Beisammensein der charakteristischen Eigenthümlichkeiten bedeutet das Beisammensein in der Eigenschaft der charakteristischen Eigenthümlichkeit, kurz Zusammengehörigkeit. Und so ist eine solche, [entweder] ‚bei beiden‘, d. h. dem zu beweisenden und dem beweisenden, oder ‚bei einem von beiden‘, d. h. nur bei dem beweisenden, sich zeigende regelmässige, d. h. ausnahmslose Zusammengehörigkeit die ‚ständige Begleitung‘. Das ist der Sinn. ‚Bei beiden‘ ist mit Bezug auf den Fall der ‚beiderseitigen ständigen Begleitung‘ [d. h. der Umkehrbarkeit des Urtheils] (*sama-vyâpti*) gesagt. [3]) Die Regelmässigkeit [der Zusammengehörigkeit]

---

1) D. h. dem Kshaṇikavâdin, Vijñânavâdin und Çûnyavâdin, s. I. 20 ff.

2) Gemeint ist ausser *vyâpya* noch *vyâpaka* und *vyâpti*.

3) Setze einen Interpunktionsstrich hinter *proktam*. — Als Beispiel für die *sama-vyâpti* giebt Ballantyne die Sätze „Jedes gleichseitige Dreieck ist gleichwinklig“ und „Jedes gleichwinklige Dreieck ist gleichseitig“, der Paṇḍit wählte das abstraktere: „Wo immer Existenz ist, da liegt ein Gattungsbegriff vor (*yatra-yatra sattâ, tatra-tatra jâtiḥ*) und umgekehrt. Je nachdem man nun diese *sama-vyâpti* wendet, ist sowohl ‚Existenz‘ als ‚Gattungsbegriff‘ ‚ständiger Begleiter‘ (*vyâpaka*) und ebenso ‚ständig begleitetes‘ (*vyâpya*); die ‚ständige Begleitung‘ (*vyâpti*) haftet also in beiden Begriffen. Mit dem zweiten Fall ist die sogenannte *vishama-vyâpti* gemeint, ‚die einseitige ständige Begleitung‘ (d. h. die Nicht-Umkehrbarkeit des Urtheils): „Wo immer Rauch

ist durch eine zweckentsprechende Reflexion zu erkennen, und deshalb eine ständige Begleitung [sehr wohl] zu constatiren. Das ist [unsere] Meinung.

[Der Verfasser] lehrt nun, dass die ständige Begleitung nicht ein neues Princip in der Form der [gleich] zu besprechenden Kräfte oder dgl. sei:

30. Sie ist kein neues Princip, weil die Fiktion eines Dinges gegeben sein würde.

Die ständige Begleitung ist nicht etwas von dem regelmässigen Beisammensein der charakteristischen Eigenthümlichkeiten verschiedenes, weil [mit dieser Annahme] die Fiktion eines weiteren [*api*, bisher nicht erwiesenen] Dinges als des Sitzes für den Begriff der ständigen Begleitung [1]) gegeben sein würde. Von uns aber wird einfach angenommen, dass die ständige Begleitung nur ein schon bekanntes Ding sei, [wie es in Sûtra 29 definirt wurde]. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] führt die Meinung anderer an:

31. [Einige] Lehrer sagen: „Sie ist etwas aus der innewohnenden Eigenthümlichkeit entspringendes.“

Andere Lehrer aber sagen: „Die ständige Begleitung ist ein weiteres Princip, d. h. eine besondere Eigenthümlichkeit (*çakti*), welche aus der dem ständig begleiteten angehörenden Eigenthümlichkeit entspringt.“ [2]) Die ständige Begleitung sei aber nicht [meinen Jene] einfach die [dem ständig begleiteten] innewohnende Eigenthümlichkeit, weil sie [als solche] so lange währen müsste, wie das Ding [selbst]. Denn der Rauch [3]), [der in dem geläufigen Beispiel das ständig begleitete ist,] werde von dem Feuer nicht begleitet, wenn er sich nach einem anderen Orte hinzieht; diese Eigenthümlichkeit [des Rauches, mit dem Feuer verbunden zu sein] werde also durch das Fortziehen nach einem andern Orte aufgehoben. Mithin könne man der aufgestellten Definition nicht den Vorwurf machen, [welchen die des Sûtraverfassers verdiene,] dass sie mehr umfasse als sie umfassen darf. [Dem gegenüber ist zu

---

(*vyâpya*) ist, da ist auch Feuer (*vyâpaka*)“; denn dieses Verhältniss lässt sich nicht umkehren, weil es Feuer giebt, das nicht raucht. ‚Das eine von beiden‘ ist hier das ‚ständig begleitete‘ (der Rauch); in **ihm** allein haftet die *vyâpti*. — Das ‚zu beweisende‘ (*sâdhya*) ist der Begleiter, das ‚beweisende‘ (*sâdhana*) das begleitete.

1) Wie der Topf (*ghaṭa*) der Sitz (*âçraya*) für den Begriff des Topfes (*ghaṭatva*) ist, so auch die *vyâpti* für das *vyâptitva*.

2) *ity âhuḥ* steht an dieser Stelle, weil bis hierher das *akshara-vyâkhyâna* des Sûtra reicht; das *artha-vyâkhyâna* hingegen geht zwei Zeilen weiter bis *nokta-lakshaṇe 'tivyâptiḥ*.

3) Tilge *api* hinter *dhûmasya* mit der v. l., dem MS. und Aph.[3] 387, Anm. 1.

bemerken:] Nach [des Verfassers und unserer] eignen Meinung aber [1]) ist der Rauch [in dem Beispiel] als der durch die Zeit der Entstehung charakterisirte [d. h. nur als der zur Zeit der Entstehung vorhandene] zu specialisiren. Das ist gemeint.

32. Pañcaçikha lehrt: „Sie ist der Besitz der Eigenthümlichkeit des Enthaltenseins."

Die ständige Begleiterschaft ist die Eigenthümlichkeit des Enthaltens (*âdhâratâ*), und das ständige Begleitetsein der Besitz derjenigen Eigenthümlichkeit, welche sich als das Enthaltensein (*âdheyatâ*) darstellt — entsprechend dem allgemeinen Sprachgebrauch, dem zufolge man z. B. von dem Urtheilsorgan sagt, dass es von der Urmaterie ständig begleitet [oder durchdrungen, *vyâpya* sei, womit gemeint ist, dass das Urtheilsorgan in der Urmaterie enthalten ist]. So lehrt Pañcaçikha; das ist der Sinn.

„Zu welchem Zwecke aber wird die Eigenthümlichkeit des Enthaltenen angenommen? Die ständige Begleitung kann doch einfach die Eigenthümlichkeit sein, welche das Wesen des ständig begleiteten Dinges ausmacht!" Darauf antwortet [Pañcaçikha]:

33. Die Eigenthümlichkeit, welche das Wesen ausmacht, ist nicht die Regelmässigkeit, weil eine Tautologie gegeben sein würde.

Diejenige Eigenthümlichkeit aber, welche das Wesen [des ständig begleiteten] ausmacht, ist nicht die Regelmässigkeit [des Beisammenseins der charakteristischen Eigenschaften, s. Sûtra 29], d. h. [ist nicht] die ständige Begleitung, weil [mit dieser Annahme] eine Tautologie gegeben sein würde; denn [auf Grund dieser Erklärung] würde, wie zwischen ‚Topf' und ‚Krug' [kein Unterschied besteht], auch in dem angeführten Fall (*atra*) zwischen ‚Urtheilsorgan' und dem ‚ständig begleiteten' gar keine Bedeutungsdifferenz vorliegen. [2]) Das ist der Sinn. — [Dem Worte] ‚Wesen' (*svarûpa*), wie [der Opponent einfach] hätte sagen sollen, ist [von demselben] noch das Wort ‚Eigenthümlichkeit' (*çakti*) beigegeben, um zum Ausdruck zu bringen, dass die ständige Begleitung ein Attribut des ständig begleiteten ist, [d. h. um dem Vorwurf der Tautologie zu entgehen].

1) Aph.[3] 337 oben: ‚for'!

2) Pañcaçikha will damit sagen, dass die Definition ‚Eigenthümlichkeit, welche das Wesen ausmacht' einfach ausdrücke, was das Ding ist, und uns zu demselben zurückbringe, dass sie aber keine Verbindung zwischen zwei Dingen aussage, was doch die *vyâpti* thun soll. Wenn *vyâpya* bedeuten solle ‚mit der Eigenthümlichkeit versehen, welche das Wesen des Dinges ausmacht', sei *buddhi* und *vyâpyâ* einfach ein und dasselbe.

[Wieso eine] Tautologie [vorliegen würde], erklärt (Pañcaçikha] selbst [im folgenden]:

34. Weil das Prädikat [d. h. die Bezeichnung *vyâpya*] sich als zwecklos erweisen würde.

Dies ist schon im [Commentar zum] vorigen Sûtra so gut wie erklärt.

[Pañcaçikha] führt einen weiteren Widerlegungsgrund an:

35. Und weil es nicht auf Zweige und dgl. passen würde.

Zweige z. B. sind ‚ständig begleitet‘ von Bäumen; aber die Definition dieses [1]) [Verhältnisses], dass es nichts anderes sei, als die Eigenthümlichkeit, welche das Wesen [des ständig begleiteten] ausmacht, passt nicht [auf diesen und ähnliche Fälle] [2]); denn da auch dem abgehauenen Zweige die Eigenthümlichkeit, welche sein Wesen ausmacht, nicht verloren geht, würde das [von dem Baum] Begleitetsein [d. h. die Verbindung mit ihm] auch dann noch vorliegen müssen. Das ist der Sinn. Die Eigenthümlichkeit des Enthaltenseins aber wird zur Zeit des Abhauens zu nichte und deshalb liegt dann keine Begleitung vor. Das ist [meine, Pañcaçikha's] Meinung.

„Es wird also von Pañcaçikha nicht [wie von den Lehrern in Sûtra 31] die ständige Begleitung als ein Ergebniss aus der [dem ständig begleiteten] innewohnenden Eigenthümlichkeit erklärt? [Wenn er Recht hätte,] so würde sich herausstellen, dass der Rauch nicht von dem Feuer ständig begleitet wäre, weil er [thatsächlich] nicht in demselben enthalten ist!“ Auf diese [Bemerkung] antwortet [der Verfasser]:

36. Wenn die Eigenthümlichkeit des Enthaltenseins erwiesen wäre, würde es auch die Verbindung mit der innewohnenden Eigenthümlichkeit sein, wegen der gleichen Beweisführung.

Wenn es [durch Pañcaçikha] erwiesen wäre, dass die Eigenthümlichkeit des Enthaltenseins die ständige Begleitung sei, so würde ebenso [die in Sûtra 31 angeführte Definition, d. h.] ‚ein Ergebniss aus der [dem begleiteten] innewohnenden Eigenthümlichkeit‘ als [eine zutreffende Erklärung der] ständigen Begleitung feststehen. ‚Wegen der gleichen Beweisführung‘; das bedeutet:

---

1) *tasya*, d. h. *niyamasya*, cf. Sûtra 38.

2) Wogegen die Definition des Sûtrakâra in Sûtra 29 mit der Beschränkung auf die Zeit der Entstehung (vgl. den Schluss des Commentars zu Sûtra 31) auch hier zutreffen würde.

weil die Gründe [in beiden Fällen] dieselben wären. Die Thatsache aber, dass [dann die ständige Begleitung] keinen einheitlichen Charakter tragen würde, *ananugama*], dürfte man [jenen Lehrern] nicht zum Vorwurf machen, [da sie dem Umstande] vergleichbar [wäre], dass ein Wort [wie z. B. *hari*] verschiedene Bedeutungen hat. — So sind auch nach unserer eigenen Meinung die ständigen Begleitungen als verschiedene Arten von Zusammengehörigkeit aufzufassen. Und [dagegen] darf man nicht bemerken: „Dem zufolge müsste sich dieser Mangel der Einheitlichkeit der ständigen Begleitungen auch darin zeigen, dass dieselben die Ursachen der Schlussfolgerungen sind, [d. h. die Schlussfolgerungen müssten gleichfalls verschiedener Art sein];" denn diese den Produkten [d. h. den Schlüssen in Folge jenes Mangels] anhaftende Ungleichartigkeit und [die Unmöglichkeit eine Kategorie für dieselben aufzustellen] ist ebenso berechtigt, wie [die Verschiedenartigkeit des Feuers, je nachdem dieses aus] Gras, Holz, Edelsteinen u. s. w. [entsteht].

---

[1]) Um das [in Sûtra 27] gelehrte zu begründen, dass nämlich aus der Verbindung der fünf Glieder die [Existenz der] Qualitäten und ähnlicher [Dinge] zu erkennen sei, ist durch eine Erörterung der ständigen Begleitung der gegen die Beweiskraft der Schlussfolgerung [von dem Materialisten] erhobene Einwand widerlegt worden. Jetzt wird, um zu rechtfertigen, dass die Worte, aus denen [jene] fünf Glieder bestehen, die Erkenntniss hervorrufen, durch eine Erörterung der Eigenthümlichkeit des Wortes und ähnlicher [Dinge] der Einwand anderer dagegen, dass das Wort Erkenntnissmittel sei, d. h. [die Behauptung], dass es sich dazu nicht eigne, widerlegt:

37. Der Zusammenhang von Wort und Bedeutung ist das Verhältniss des bezeichneten und des bezeichnenden.

In der Bedeutung haftet die Eigenthümlichkeit, welche man ‚Bezeichnetwerden', in dem Wort diejenige, welche man ‚Bezeichnendsein' nennt. Diese [Eigenthümlichkeit] allein macht den Zusammenhang beider aus, der dem Verhältniss zu vergleichen ist, welches zwischen einem Dinge und seinem Substrat obwaltet (*anuyogitâ*) [2]) In Folge der Erkenntniss dieses [Zusammenhangs]

---

1) Hier beginnt die Einleitung zu Sûtra 37.

2) Es wirft ein bedenkliches Licht auf F. E. Hall's Kenntniss der philosophischen Terminologie, dass er sich (nach Aph.[3] 342, Anm. 3) von Cowell über die Bedeutung von *anuyogin* und *anuyogitâ* hat informiren lassen müssen. Wenn a. a. O. gesagt wird: „The *anuyogin* or ‚anathetic' of *ghaṭâbhâva* ‚non-existence of a jar', is *ghaṭâbhâva* itself", so ist das ein Irrthum, den ich

ergiebt sich durch das Wort die [Auffassung der] Bedeutung. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] lehrt nun, welche [Ursachen] zur Erkenntniss jener Eigenthümlichkeit [d. h. des Zusammenhangs von Wort und Bedeutung] führen:

38. Durch drei ergiebt sich der Zusammenhang.

Durch folgende drei [Mittel] wird der genannte Zusammenhang erfasst: durch die Belehrung von Seiten einer competenten Person, durch den Sprachgebrauch [und das mit demselben in Verbindung stehende Verfahren] kundiger Leute [1]) und durch die gleichmässige Verwendbarkeit [eines noch nicht bekannten und] eines schon bekannten Wortes. [2]) Das ist der Sinn.

---

39. Es existirt keine Beschränkung auf den Auftrag, weil die Erfahrung für beide Fälle zeugt.

Es existirt nicht die Beschränkung, dass diese Erfassung jener Eigenthümlichkeit [d. h. jenes Zusammenhangs] nur bei einem Auftrage stattfinde, weil man im täglichen Leben den Sprachgebrauch [und das mit demselben in Verbindung stehende Verfahren] kundiger Leute sowie [die Wirksamkeit der beiden anderen eben genannten Mittel] ebenso wohl sieht, wenn es sich nicht um einen Auftrag [sondern um die Constatirung einer Thatsache], als wenn es sich um einen Auftrag handelt [3]). Das ist der Sinn. Denn wie das Verfahren von Seiten eines kundigen, beispielsweise das Herbeibringen einer Kuh, in Folge eines [von einem kundigen ausgesprochenen [4])] Satzes, der einen Auftrag enthält, wie „Bringe die Kuh herbei", wahrgenommen wird [5]), ebenso beobachtet man auch den Vorgang des Sträubens der Härchen und ähnliche in Folge eines Satzes, der etwas stattgefundenes aussagt, wie z. B. „Ein Sohn ist dir geboren." Und wenn dadurch erwiesen ist, dass ein Wort, dessen Inhalt eine Thatsache darstellt, ein Mittel zur Erkenntniss ist, so steht [damit auch] fest, dass der Vedânta

---

kaum glaube auf Cowell's Rechnung setzen zu dürfen. In der That ist der *anuyogin* zu *ghaṭâbhâva*: *ghaṭâbhâvavad bhûtalam*, d. h. ‚die Stätte, an der sich der Topf nicht befindet'. Vgl. die Anm. 1 auf S. 69 dieser Uebersetzung.

1) Vgl. S. Tattvakaumudî, ed. T. Tarkavâchaspati (Calcutta 1871) S. 21, Z. 6.

2) *Prasiddhârthakena padena sahâ 'prasiddhârthakasya padasya samabhivyâhâraḥ*, P.

3) D. h. die Erkenntniss des genannten Zusammenhangs gilt in gleicher Weise für die Kategorie des Indikativs wie für die des Imperativs.

4) *vṛddhasya* ist sowohl mit *vâkyâd* als auch mit *vyavahâro* zu verbinden.

5) Wodurch ein dritter die Bedeutung der Worte ‚Kuh' und ‚herbeibringen' kennen lernt.

ein Mittel ist zur Erkenntniss des [zwischen Geist und Materie bestehenden] Unterschiedes. Das ist der Gedanke.

„Mag im täglichen Leben die Erkenntniss jener Eigenthümlichkeit [d. h. des Zusammenhangs von Wort und Bedeutung] mit Bezug auf thatsächliches [d. h. stattgefundenes] gelten, weil das Verstehen der Bedeutung [auf Grund des Wortes] und [das sich daran anschliessende Handeln] wahrzunehmen ist. Wie aber kann dies für den Veda gelten, da das Lehren von etwas, das keine Vorschrift ist, [in demselben] doch zwecklos wäre?" Darauf antwortet [der Verfasser]:

40. Wer in dem Sprachgebrauch des täglichen Lebens bewandert ist, versteht [auch] den Sinn des Veda.

Der Mann, welcher in den Bedeutungen der Worte des täglichen Lebens bewandert ist, versteht in Gemässheit dessen [auch] den Sinn des Veda; denn [ein Wort] hat nicht im täglichen Leben eine und im Veda eine andere Bedeutung, [sondern in beiden die gleiche] nach dem Grundsatz [der Pûrvamîmâṃsâ] „Die [Wortbedeutungen] des täglichen Lebens sind die des Veda." Mithin steht, da erwiesen ist, dass [Worte] im täglichen Leben etwas thatsächliches [d. h. vorhandenes] als ihren Inhalt auszusagen bestimmt sind, dasselbe auch für den Veda fest. Das ist der Sinn. Und die Frucht der Belehrung über den thatsächlichen Unterschied [zwischen Geist und Materie] ist — vermittelst der Aufhebung des Nichtwissens — die Erlösung, wie im täglichen Leben z. B. die Frucht der Belehrung „Dir ist ein Sohn geboren" die Freude ist. Deshalb ist eine solche Belehrung nicht zwecklos. [1])

Hier macht [Jemand] einen Einwand:

41. Nicht durch die drei, weil der Veda kein Menschenwerk und sein Inhalt übersinnlich ist.

Es kann aber doch durch die drei [in Sûtra 38 erwähnten Mittel], d. h. durch die Belehrung von Seiten einer competenten Person u. s. w., nicht die in dem Vedawort liegende Bedeutung erfasst werden, weil der Veda kein Menschenwerk und deshalb hinsichtlich der in ihm behandelten Dinge nicht die Belehrung von Seiten einer competenten Person möglich ist, weil ferner wegen der Uebersinnlichkeit des Veda-Inhalts in Betreff seiner weder der Sprachgebrauch kundiger Leute [und was damit zusammenhängt] noch die gleichmässige Verwendbarkeit [eines noch nicht bekannten und] eines schon bekannten Wortes festgestellt werden kann. Das ist der Sinn.

---

1) Dieses Stück ist aus der v. l. und dem MS. aufzunehmen.

Dem gegenüber widerlegt [der Verfasser] zunächst den Satz, dass [der Veda] einen übersinnlichen Inhalt habe:

42. Mit nichten! Opfer und dgl. sind an sich Verdienst, wegen ihrer Vorzüglichkeit.

Wie [der Opponent in Sûtra 41] gesagt hat, so ist es mit nichten; weil Opfer, Spenden und dgl., d. h. die Hingabe von Gegenständen mit dem Gedanken an die Gottheit und ähnliches, [als da sind: enthaltsamer Lebenswandel, Bedienung des Lehrers], ‚an sich Verdienst', d. h. im Veda vorgeschrieben sind, ‚wegen ihrer Vorzüglichkeit', d. h. weil sie ausgezeichnete Frucht tragen. Opfer und dgl. sind nun nichts übersinnliches, weil sie die Natur von Wünschen und [Werken] haben, noch ist das Verdienst etwas unbekanntes in den Opfern und dgl. liegendes, so dass die [von dem Opponenten angenommene] Uebersinnlichkeit des im Veda vorgeschriebenen [richtig] sein könnte. Das ist der Sinn. Wenn [darauf weiter eingewendet wird]: „Trotzdem besteht [der Inhalt des Veda] aber doch aus übersinnlichen Dingen, aus Gottheiten u. s. w.", [so antworten wir]: Nein! denn auch von den übersinnlichen [Dingen] wird [in Sûtra 44] gelehrt werden, dass sie in der Form eines allgemeinen Begriffs vorgestellt werden, welcher sie in ihrer Eigenschaft als Gegenstände charakterisirt. [1])

[Der Verfasser] widerlegt nun auch, was [vom Standpunkte des Opponenten im Commentar zu Sûtra 41] gesagt wurde, dass nämlich, weil [der Veda] kein Menschenwerk, [hinsichtlich der in ihm behandelten Dinge] nicht die Belehrung von Seiten einer competenten Person möglich sei:

43. Die innewohnende Kraft wird durch die Erklärung genau bestimmt.

Wenn auch die Vedas kein Menschenwerk sind, so wird doch die Kraft, welche [den Vedaworten] hinsichtlich der Bedeutungen wesentlich innewohnt, durch die Erklärung von Seiten competenter Personen, d. h. aus den Ueberlieferungen kundiger [Lehrer], in der Form „dies ist der Sinn dieses Wortes" genau bestimmt, d. h. den Schülern unter Ausschliessung eines anderen Sinnes gelehrt; nicht aber wird [diese Kraft] wie bei den Worten von heutzutage durch eigenes Uebereinkommen festgestellt, in welchem Falle [die

---

1) Damit verglich der Paṇḍit seine Vorstellung von den europäischen Mahâpaṇḍits, Bodhaliṅga, Moksha-mûlara, Roth, Weber, die für ihn *sâmânya-rûpeṇa pratîtâḥ* seien, von denen er zwar das *sâmânya-jñâna*, dass sie verschiedene Personen sind, aber kein *viçishṭa-jñâna* besitze. — Uebrigens erklärte der Paṇḍit diese ganze Deutung des Sûtra für gezwungen und gab mit Recht der Auffassung Aniruddha's und Mahâdeva's den Vorzug: Opfer und dergl. sind nicht an sich Verdienst, [sondern nur], wenn sie in der besonderen [im Veda vorgeschriebenen] Art vollzogen werden.

Annahme] erforderlich wäre, dass [der Veda] Menschenwerk sei. Das ist der Sinn.

„Wie kann aber, trotzdem, die Kraft der Vedaworte erkannt werden, wenn es sich um die Gottheiten, die Früchte [der Werke] und um andere übersinnliche [Dinge, wie Verdienst und Schuld] handelt?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

44. Dies findet statt, ob [die Dinge zur Wahrnehmung] geeignet sind oder nicht, weil [die Worte] eine Vorstellung erzeugen.

Dies findet statt, d. h. die Kraft [der Worte] wird erkannt, auf Grund einer charakteristischen Eigenthümlichkeit allgemeiner Natur, ob die [betreffenden] Gegenstände sinnlich wahrnehmbar sind oder nicht, weil man bekanntlich empfindet, dass die Worte in allgemeiner Art eine Vorstellung erzeugen. Ein Unterschied aber [ist zu beachten]: übersinnlich, d. h. [bis zur Zeit des Hörens oder Lesens] unbekannt ist allerdings der Satzsinn, und dessen Kenntniss ist [zum Verständniss] nicht vor jener Zeit erforderlich, [während die Bedeutung der Vedaworte vorher aus der Tradition gelernt sein muss] [1]). Das ist der Sinn.

Bei Gelegenheit [der Frage], ob die Worte ein Mittel zur Erkenntniss seien, stellt [der Verfasser] nun Einzelheiten mit Bezug auf die Worte fest:

45. Die Vedas sind nicht ewig, weil die Schrift lehrt, dass sie producirt seien.

Weil die Schrift u. a. sagt: „Dieser übte Askese; aus ihm, als er Askese geübt, gingen die drei Vedas hervor" sind die Vedas nicht ewig. Das ist der Sinn. Die Aussprüche, welche von der Ewigkeit der Vedas handeln, aber meinen eine ununterbrochene Continuität der Art, dass, [wenn im Anfang einer neuen Schöpfung die Vedas wieder entstehen,] die Reihenfolge [ihrer Worte] der [in den früheren Vedas] gleichartig ist.

„Sind also die Vedas das Werk einer Person, [wie die Naiyâyikas und Vaiçeshikas meinen, nach deren Lehre dieselben von Gott gemacht sind?" Diese Frage] verneint [der Verfasser]:

46. Sie sind nicht das Werk einer Person, weil es eine Person, die sie gemacht haben könnte, nicht giebt.

---

1) *Çabdârtho vṛddha-paramparayâ gṛhyate, vâkyârthas tu vâkyâd avagamyate,* P.

„Denn wir leugnen Gott" ist zu ergänzen. [Im übrigen ist dieser Satz] verständlich.

„So möge denn ein andrer sie gemacht haben." Auf diesen Einwand antwortet [der Verfasser gleichfalls im verneinenden Sinne]:

47. Weil weder ein erlöster noch ein nicht-erlöster dazu befähigt [gewesen wäre].

Vishṇu, der an der Spitze der bei Lebzeiten erlösten steht, ist, obwohl das Sattva [seines Innenorgans] geklärt und er in Folge dessen vollkommen allwissend ist, doch wegen seiner Begierdelosigkeit nicht dazu befähigt [gewesen] die Vedas mit ihren tausend Recensionen abzufassen. Ein nicht-erlöster aber wäre dazu unbefähigt [gewesen], weil ein solcher nicht allwissend ist. Das ist der Sinn. Und man darf nicht [mit den Naiyâyikas und Vaiçeshikas] sagen: „Ebenso wie [der Höchste] sich damit beschäftigt, unzählige Wesen zu erhalten und [zu schaffen oder zu vernichten], könnte er doch auch die unzähligen Vedas verfasst haben", weil dieser an das Erhalten und die anderen [Thätigkeiten] erst gegangen ist, nachdem er die Bedeutung [derselben] aus den von selbst erschienenen Vedas kennen gelernt hatte. [1])

„Wenn nun also [die Vedas] nicht das Werk einer Person sind, so folgt doch daraus, dass sie ewig sind?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

48. Weil sie nicht das Werk einer Person sind, folgt nicht, dass sie ewig sind, [ebenso wenig] wie bei Pflanzentrieben und ähnlichem[2]).

Das ist deutlich.

„Da nun aber doch auch Pflanzentriebe und ähnliches Produkte sind wie Töpfe u. s. w., muss man doch schliessen, dass sie das Werk einer Person seien?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

49. Wenn das auch für diese [Dinge] gälte, würde sich die Aufhebung eines Erfahrungssatzes oder dgl. ergeben.

Es ist ein in der Welt allgemein giltiger Erfahrungssatz, dass das ‚Werk einer Person' von einem K ö r p e r hervorgebracht wird.

---

1) Dieses Stück ist aus der v. l. und dem MS. aufzunehmen.

2) Das *âdi* deutete der Paṇḍit auf das fortlaufende Strömen der Flüsse, die Wolkenbildung und andere Vorgänge in der Natur.

Dieser [Satz][1]) würde, wenn die Sache so stände, [wie der Opponent meint,] aufgehoben oder [wenigstens so entkräftet werden, dass das Gegentheil ebenso berechtigt wäre][2]). Das ist der Sinn.

„Die Vedas sind aber doch auch deshalb das ‚Werk einer Person', weil sie von dem Urwesen ausgesprochen worden sind?" Dem gegenüber[3]) bemerkt [der Verfasser]:

50. Hinsichtlich wessen, auch wenn es unsichtbar ist, die Vorstellung entsteht, dass es gemacht sei, dies ist das Werk einer Person[4]).

Hinsichtlich welches Dinges — eines unsichtbaren ebenso wohl als eines sichtbaren — die Vorstellung entsteht, dass es gemacht sei, d. h. die Vorstellung, dass es es auf einer Absicht beruhe, dies allein wird dem allgemeinen Sprachgebrauch nach das ‚Werk einer Person' genannt. Das ist der Sinn. Damit soll gesagt sein: bloss deshalb, weil etwas von einer Person geäussert wurde, ist es nicht das ‚Werk einer Person'; denn der Sprachgebrauch lässt das Ein- und Ausathmen zur Zeit des Tiefschlafs nicht als ‚Werk einer Person' gelten; vielmehr [ist von einem solchen nur dann die Rede], wenn [die Hervorbringung des betreffenden Dinges] auf einer Absicht beruht.[5]) Die Vedas aber gehen dem Aushauch vergleichbar in Folge der unsichtbaren Kraft [des angesammelten Verdienstes] von selbst aus dem höchsten Wesen hervor, ohne dass eine Absicht [desselben] mitwirkt. Deshalb sind sie nicht das Werk einer Person. Und so sagt die Schrift: „Dieses grossen Wesens Aushauch ist das, was als Ṛigveda u. s. w." [Bṛh. 2. 4. 10; 4. 5. 11].

„Dann würden aber doch die Vedas, wenn [ihr Ursprung] nicht auf ein wirkliches Verstehen des Sinnes ihrer Aussprüche zurückzuführen ist, ebenso wenig wie Papageienworte ein Mittel zu richtiger Erkenntniss sein?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

51. Weil sich die ihnen innewohnende Kraft manifestirt, sind sie durch sich selbst Mittel zu richtiger Erkenntniss.

1) Es ist natürlich *tasyâ bâdhâdir* in der Ausgabe zu trennen.

2) *âdi* = *sat-pratipakshatâ*, P.

3) Verbessere *eve 'ty ata âha* nach dem MS.; der Ausdruck *ity âha* könnte sich nur auf den Inhalt des gesagten beziehen, aber nicht eine Entgegnung auf das vorstehende einleiten.

4) Aniruddha und Mahâdeva bieten eine andere und bessere Erklärung dieses Sûtra.

5) Hinter *buddhi-pûrvakatvena* ist ein Interpunktionsstrich zu setzen, dagegen vor *kiṃ tu* nur ein Komma zu denken.

Dass sämmtliche Vedas durch sich selbst Mittel zu richtiger Erkenntniss sind, geht aus der Beobachtung [der Thatsache] hervor, dass die den Vedas innewohnende, d. h. wesentliche, Kraft ein sachgemässes Verständniss zu erzeugen sich bei den Zaubersprüchen der vedischen Heilkunde und [bei allen den im Veda vorgeschriebenen Handlungen, deren Erfolg ersichtlich ist,] manifestirt; nicht [aber] beruht [die Eigenschaft der Vedas ein Erkenntnissmittel zu sein] darauf, dass sie aus dem richtigen Verständniss desjenigen, der sie verkündet, entsprungen seien, oder auf ähnlichen [Gründen]. Das ist der Sinn. So sagt auch das Nyâyasûtra [2. 68]: „Und wie die Zaubersprüche und die vedische Heilkunde ist [auch] dieser [der Veda] ein Mittel zu richtiger Erkenntniss.“ [1])

Für die Behauptung „Die Constituenten etc. werden nicht absolut geleugnet“ [V. 26] ist in regelrechter Weise ein Grund [in Sûtra 27] angeführt und erörtert: weil die Existenz der Freude feststeht. Jetzt bringt [der Verfasser] einen weiteren Grund für jene [Behauptung] bei:

52. Das unreale wird nicht vorgestellt, wie z. B. ein Manneshorn.

Mag sogar die Feststellung [der Existenz] der Freude u. s. w. vermittelst eines fünfgliedrigen [Syllogismus] auf sich beruhen, so lässt sich dieselbe auch aus dem blossen [Vorhandensein der] Vorstellung beweisen. Wenn Freude u. s. w. absolut unreal wären, so würde schon die Vorstellung derselben unerklärlich sein, weil ein Manneshorn und ähnliche [Undinge] gar nicht gedacht werden. Das ist der Sinn. Ebenso sagt das Brahmasûtra [2. 2. 28]: „Nicht ist [die Erscheinungswelt] etwas unreales wegen der Apperception.“ Und dass, wenn Perlmutter für Silber gehalten wird, oder in Träumen, Wünschen und [Hoffnungen] ein Objekt, d. h. eine Modifikation des inneren Sinnes, zur Vorstellung kommt [und] nicht etwa ein absolut unreales, wird [der Verfasser in Sûtra 55] lehren.

„Dann werden aber doch die Constituenten etc. einfach absolut real sein, und mithin ist das Wort ‚absolut‘ in dem Ausdruck ‚sie werden nicht absolut geleugnet‘ [V. 26] zwecklos.“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

---

1) Vijñânabhikshu hat wohlweislich das Nyâyasûtra nur bis hierher citirt, weil der Schluss desselben, der für den theistischen Standpunkt der Naiyâyikas bezeichnend ist, im strikten Widerspruch mit dem Zusammenhang der obigen Ausführungen steht: *âpta-prâmânyât* „wegen der [unanfechtbaren] Autorität ihres competenten [Verfassers]“. — Hier schliesst übrigens der Commentar zu dem Sûtra; das folgende gehört schon zur nächsten Einleitung.

53. Nicht als real, weil sie bekanntlich geleugnet werden

Ebenso wenig darf man sich die Constituenten etc. als absolut real vorstellen, weil [diese Dinge] bekanntlich in der Zeit geleugnet werden, da sie zu Grunde gegangen oder [nicht entfaltet] sind, und weil [ebenso] bekanntlich die in der Eigenschaft des geistigen erscheinende [materielle] Welt in dieser Eigenschaft geleugnet wird, [wenn die unterscheidende Erkenntniss erreicht ist. Dies geschieht] auf Grund solcher Schriftstellen, wie „Hierauf folgt die Unterweisung: nicht so, nicht so!“ [Bṛh. 2. 3. 6], „Nicht ist hier irgend etwas verschiedenes“ [Bṛh. 4. 4. 19], „Wo die Götter nicht Götter sind, die Mutter nicht Mutter ist“ [cf. Bṛh. 4. 3. 22, Brahmop. 2] und auf Grund logischer Erwägungen. Das ist der Sinn.

„Demnach wird die Welt von dem realen sowohl als von dem unrealen verschieden sein; trotzdem ist es unstatthaft [1]) zu bestreiten, dass [jene Dinge in der Schrift] absolut geleugnet werden, [wie ihr in Sûtra 26 gethan habt].“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

54. Nicht etwas unbeschreibliches, weil ein solches nicht existirt.

Etwas, das weder als real noch als unreal zu beschreiben ist, kann ebenso wenig [2]) vorgestellt werden, ‚weil ein solches nicht existirt‘; das bedeutet: weil ein vom realen sowohl als vom unrealen verschiedenes Ding nicht nachweisbar ist. Gemeint ist: [und] weil man seine Theorie im Einklang mit der Empirie halten muss. [3]) Die Traditionsstelle aber:

> „Weder unrealen noch realen Wesens ist die Mâyâ, auch nicht von beiderlei Art, durch die Begriffe real und unreal nicht zu beschreiben, eine Scheinexistenz führend, beständig.“

hat folgenden Sinn: Die Mâyâ, d. h. die Urmaterie sammt ihren Produkten, ist ihrer Natur nach nicht von einer der drei Arten, die in den drei Sûtras [52 bis 54] widerlegt wurden; sondern sie ist ‚durch die Begriffe real und unreal nicht zu beschreiben‘, d. h. nicht zu bestimmen. [Damit soll gesagt sein: ihr Wesen] kann nicht gelehrt werden, indem man entweder constatirt „sie ist nur real“ oder „sie ist nur unreal“, [aus dem Grunde nämlich], weil ‚sie eine Scheinexistenz führt‘, d. h. sich in jedem Augenblick verändert. Ferner ist sie ‚beständig‘, d. h. an sich ewig,

---

1) L. °*pratishedhânupapattir* mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 355, Anm. 2; *atyanta-bâdha-pratishedha*⁰ ist = *nâtyanta-bâdhaḥ* in Sûtra 26.

2) L. *cânirvacanîyasyâpi* mit dem MS. anstatt *cânirvacanîyaṃ tâdṛçasyâpi*.

3) Hier ist das grosse Stück aus der v. l., das wörtlich so in dem MS. steht, aufzunehmen. Der nachfolgende Vers war schon im Commentar zu I. 26 erörtert mit einem Hinweis auf die spätere Behandlung desselben.

und damit kurz sowohl realer als unrealer Natur. Ebenso ist der Urmaterie sammt ihren Produkten [1]) sowohl Nichtrealität als Realität in [Vyâsa's] Yoga-Commentar [zu 2. 19] zugeschrieben.

„Dann glaubt ihr also an die Theorie, dass ein Ding anders erscheinen kann, als es ist (*anyathâ-khyâti*)?" Dies verneint [der Verfasser]:

55. Nicht ist die Theorie [richtig], dass ein Ding anders erscheinen kann, als es ist, weil dem die eignen Worte widersprechen.

[2]) „Ein Ding erscheint [wohl] unter einer andern Form [als seiner eignen], aber etwas unreales gelangt nicht zur Vorstellung." Diese Ansicht [der Naiyâyikas] ist ebenso wenig richtig, ‚weil dem ihre eignen Worte widersprechen', d. h. weil [dem ersten Satz] ihre eigene [in dem zweiten Satz ausgesprochene] Lehre widerspricht, dass nämlich etwas unreales nicht vorgestellt wird wegen des Fehlens der Berührung [mit den Sinnen und der andern erforderlichen Faktoren]. Denn [bei der Aufstellung des ersten Satzes] nehmen [die Naiyâyikas] an, dass eine nicht vorhandene Verbindung [z. B. die von Perlmutter und Silbersein] zur Vorstellung komme. Das ist der Sinn. Und wenn auch [von ihnen] gesagt wird: „Die Verbindung existirt [thatsächlich] anderswo [nämlich die Verbindung des Silbers mit dem ihm inhärirenden Silbersein] und kommt nur [hier, bei dem Perlmutterstück,] zur Vorstellung", so fassen sie doch etwas unreales als real auf (*asât-khyâti*) in dem Falle, dass sie das Verhältniss des zu bestimmenden [d. h. des Perlmutterstücks] und des bestimmenden [d. h. der Idee des Silbers] als das des Ortes der Nichtexistenz (*anuyogika*) und ihres positiven Gegenstücks (*pratiyogika*) ansehen; in dem Falle dagegen, dass sie dieses [Verhältniss] nicht annehmen, würde die Sache so liegen, dass [drei] unzusammenhängende [Dinge], Perlmutter, Idee des Silbers und Inhärenz, zur Vorstellung kommen, und damit würde [die *anyathâ-khyâti*] auf das von uns gemeinte Nichterkennen des Unterschiedes hinauslaufen. Deshalb wird die Theorie [der Naiyâyikas], dass ein Ding anders erscheinen kann als es ist, durch ihre [eigene] Lehre aufgehoben; denn das Wort *anyathâ-khyâti*, [mit welchem diese Theorie benannt ist,] bezeichnet nichts als einen bestimmten Irrthum. Ebenso würde, wenn [die Naiyâyikas sagten, dass] die Wahrnehmung von ihrem Objekt abirrte, ihre eigene Lehre, dass nämlich das Objekt durch die Wahrnehmung festgestellt werde, aufgehoben. So heisst es:

---

1) L. *sa-kâryasya* mit dem MS.

2) Anstatt des bei Hall gedruckten Textes ist die v. l., mit der auch das MS. übereinstimmt, aufzunehmen.

„Wenn die Wahrnehmung abirrte, worauf beruhte dann die Ueberzeugung, [dass ein Ding so oder so ist]?"

Da es nun aber zu complicirt ist tausenderlei Theorien aufzustellen um diese [*anyathâ-khyâti*] zu rechtfertigen, hat man einfach folgendes zu constatiren: lediglich die Nichterkenntniss der Thatsache, dass kein Zusammenhang [zwischen dem Perlmutterstück und dem Silbersein] existirt, ergiebt sich für uns beide [d. h. für euch Naiyâyikas und für uns Sâṃkhyas] als die Ursache der landläufigen Vorstellung: [„Perlmutter ist Silber"]. Ferner giebt es, da alle Wahrnehmungen homogen sind, keinen bestimmenden Faktor und [kein Erkenntnissmittel], auf Grund dessen [man erklären könnte, dass] zwischen zwei Wahrnehmungen das Verhältniss von aufgehobenem und aufhebendem bestehe.[1])

[Der Verfasser] erläutert nun das oben [in Sûtra 26] gesagte „sie werden nicht absolut geleugnet" und resumirt seine Lehre:

56. Die Erkenntniss der Realität und Nichtrealität ergiebt sich daraus, dass sie geleugnet und nicht geleugnet werden.

Die Erkenntniss der [gleichzeitigen] Realität und Nichtrealität aller [dieser Dinge], der Constituenten u. s. w., ergiebt sich woraus? ‚Daraus, dass sie geleugnet und nicht geleugnet werden'. Alle [materiellen] Dinge werden, soweit ihre Existenz als solche in Betracht kommt, nicht geleugnet, weil sie ewig sind; aber alle diese Dinge werden der Beziehung nach geleugnet, [d. h. es wird negirt], dass sie irgend etwas mit geistigem Wesen zu thun haben; ebenso wie [man] z. B. das [uns noch aus dem Commentar zum vorigen Sûtra] gegenwärtige Silber am Perlmutter oder die Röthe am Krystall und dergl. [leugnet].[2]) Ebenso werden auch sämmtliche Dinge, die sich modificiren, den Zuständen nach geleugnet [d. h. im Zustande der Vergangenheit und Zukunft], zu [gewissen] Zeiten u. s. w. [d. h. wenn sie noch nicht Produkte sind, sondern noch in der materiellen Ursache ruhen]. Und ‚geleugnet werden' bedeutet: das Objekt der Idee der Verneinung mit Bezug auf ein [als existirend] anerkanntes Substrat (*dharmin*) sein; ‚Nichtvorhandensein' (*asattva*) aber bedeutet [keine absolute Nichtexistenz, sondern nur eine Art von] Nichtexistenz (*abhâva*) und zwar eine solche, die nichts anderes ist als das Substrat.[3])

---

1) Die Naiyâyikas behaupten nämlich, dass die erste Wahrnehmung „dieses ist Silber" durch die zweite Wahrnehmung „dieses ist nicht Silber" aufgehoben werde; nach der Lehre der Sâṃkhyas aber wird nur die Nichtunterscheidung, welche die Ursache der ersten Wahrnehmung ist, durch die zweite beseitigt.

2) L. *yathâ çukty-âdau buddhi-stha-rajatâdeḥ sphaṭikâdishu vâ lauhityâdes tadvat* mit der v. l., dem MS. und Aph.[3] 358, Anm. 1.

3) Nach dieser Lehre ist einfach die Erde die Nichtexistenz (der *abhâva*) des (auf ihr nicht befindlichen) Topfes, der Tisch die Nichtexistenz des (von ihm fortgenommenen) Buches.

Man darf nicht sagen, dass Realität und Nichtrealität sich gegenseitig widersprechen, weil der [anscheinende] Widerspruch aufgehoben wird durch den Unterschied der Relation; denn wie bekanntlich die Röthe in der Form des reflektirenden real ist und in der Form des im Krystall befindlichen Reflexes unreal [1]), oder wie das Silber in der Form des im Bazar ausliegenden real ist und in der Form des auf ein Perlmutterstück übertragenen unreal, ebenso ist auch die ganze Welt real, soweit ihre Existenz als solche in Betracht kommt, aber unreal in der Form der auf den Geist übertragenen, und [wie im Grossen, so im Kleinen [2])]. So heisst es:

„Denn wenn auch ein Objekt [in Wahrheit für den Geist] nicht existirt, so hört doch das Welttreiben nicht für ihn auf, so lange er die Dinge [als so existirend] denkt, [sondern es wirkt fort,] wie Unheil im Traume naht."

Ebenso wird auch der Widerspruch von Realität und Nichtrealität aufgehoben durch den Unterschied der Zustände; denn wie z. B. ein Baum, obwohl im ausgewachsenen Zustande real, im Zustande des Sprosses unreal ist, ebenso sind die Urmaterie und [ihre nächsten sinnlich nicht wahrnehmbaren Produkte] sowohl real als unreal. [3]) So heisst es:

„Immerdar sind wahrlich [4]) die materiellen Dinge und sind nicht; weil dies wegen der unbeschreiblichen Eile der Zeit schwer erkennbar ist, wird es nicht wahrgenommen."

Diese auch im Sûtra gelehrte Realität und Nichtrealität der Erscheinungswelt wird [ferner] von der Tradition [in folgendem Verse] ausgesagt [5]):

„Die unentfaltete Ursache ist ewig und sowohl realen als unrealen Wesens, sie, die von den Erforschern der Wahrheit ‚Urgrund' und ‚Urmaterie' genannt wird." [V. P. 1. 2. 19]. [6])

Dies ist von uns im Commentar zur Brahmamîmâṃsâ und im Yogavârttika ausführlich erörtert und deshalb [hier nur] andeutungsweise behandelt.

---

1) Tilge den Interpunktionsstrich hinter *dṛshṭam*.

2) Dies bedeutet nach Râmmiçra das *âdau* hinter *caitanya*. Z. B. sind die einzelnen Blätter real, aber das Buch ist nicht (in diesem Sinne) real; denn wir übertragen nur den Begriff des Buches auf die Gesammtheit der Blätter.

3) D. h. das Innenorgan und die Sinne sind real, wenn sie entfaltet sind, aber unreal, so lange sie noch in ihrer Ursache, der Urmaterie, ruhen; die letztere dagegen ist real, so lange sie sich nicht entfaltet hat, unreal nach der Entfaltung. — Hier ist das Stück aus der v. l., das auch im MS. steht, einzufügen.

4) Trenne *aṅga bhûtâni*.

5) L. *smaryate* anstatt *smârayishyati* mit dem MS.

6) In der Bombayer Ausgabe des V. P. lautet dieser Vers: *avyaktaṃ kâraṇaṃ yat, tat pradhânam ṛshi-sattamaiḥ | procyate prakṛtiḥ sûkshmâ nityaṃ sad-asad-âtmakam ||*

Diese Untersuchung ist zu Ende; jetzt wird die durch den Zusammenhang nahe gelegte (vgl. Sûtra 37 ff.) Untersuchung über das Wort anhangsweise zum Schluss in Angriff genommen:

57. Wegen der Vorstellung und Nichtvorstellung giebt es kein Wort, das die Natur des ‚Bedeuters' hat.

Von den Anhängern des Yoga-Systems wird unter dem Namen des ‚Bedeuters' (*sphoṭa*) [1]) ein untheilbares einheitliches Wort angenommen wie z. B. ‚Topf', das etwas anderes sei als die einzelnen Buchstaben, geradeso wie z. B. ein Topf als Ganzes etwas von den einzelnen Theilen, dem muschelförmigen Hals u. s. w., verschiedenes sei; denn man empfinde die Einheitlichkeit des Wortes ebenso wie die des Topfes, und die Buchstaben könnten wegen ihres schnellen Vergehens durch ihre [blosse] Aneinanderreihung nicht den Wortsinn zur Vorstellung bringen [2]). Diese besondere Art von Wort (*çabda*) nun, wofür man auch *pada* sagen könnte [3]), wird [von jenen] deshalb ‚Bedeuter' (*sphoṭa*) genannt, weil sie die Bedeutung klar (*sphuṭa*) mache. [4]) Ein s o l c h e s Wort [aber] ist unbeweisbar. Warum? ‚Wegen der Vorstellung und Nichtvorstellung'; [d. h. weil man nur nöthig hat sich die folgende Alternative vorzulegen:] kommt ein s o l c h e s Wort zur Vorstellung oder nicht? Im ersten Fall soll man einfach den durch die besondere Aufeinanderfolge [der Buchstaben] bestimmten Buchstabencomplex, durch welchen dieser [‚Bedeuter'] manifestirt wird, als dasjenige anerkennen, was den Wortsinn zur Kenntniss bringt; wozu [dann] jener überflüssige [‚Bedeuter']? Im andern Fall kann ein ‚Bedeuter', von dem man gar nichts weiss, nicht die Kraft haben den Wortsinn zur Kenntniss zu bringen. Mithin ist die Theorie von dem ‚Bedeuter' zwecklos; das ist der Sinn. [5]) — Wenn in irgend einer Weise die Vorstellung der Einheitlichkeit des Wortes einen [neuen] Sinn hervorriefe, so müsste auch z. B. ein Wald etwas von den einzelnen Bäumen verschiedenes sein; denn die Vorstellung z. B. des einheitlichen Waldes ist [der des einheitlichen Wortes] ganz analog.

Oben [in Sûtra 45] war die Ewigkeit der Vedas geleugnet; jetzt leugnet [der Verfasser im Gegensatz zu den Mîmâṃsakas] auch die Ewigkeit der Buchstaben:

---

1) ‚Wortseele' bei Deussen, Uebersetzung der Br. S. 178.

2) Aus der v. l. und dem MS. — Der Gedanke, welcher der letzten Bemerkung zu Grunde liegt, ist: wenn die Schlussbuchstaben eines Wortes ausgesprochen werden, sind die ersten schon zu Grunde gegangen.

3) *padâkhya* ist hinzugefügt, damit man *çabda* nicht in der Bedeutung ‚Laut, Ton' nehme.

4) Setze einen Interpunktionsstrich hinter *ucyate*.

5) Das folgende aus der v. l. und dem MS.

58. Die Laute sind nicht ewig, weil man beobachtet, dass sie hervorgebracht werden.

Die [Lehre von der] Ewigkeit der Buchstaben, die darauf gegründet ist, dass man dieselben wiedererkenne „dies ist dasselbe g" u. s. w., ist nicht berechtigt; denn dass [die Buchstaben] nicht ewig sind, folgt aus der Beobachtung „das g ist entstanden" u. s. w. Das ist der Sinn. Die Wiedererkennung beruht [nur] auf der Homogeneität [mit dem früher gehörten], denn sonst würde auch z. B. ein Topf ewig sein müssen, weil er wiedererkannt wird.

[Hier] macht [der Mîmâṃsaka] einen Einwand:

59. Es wird etwas, dessen Existenz von früher her feststeht, manifestirt, gleichwie ein Topf durch eine Lampe.

„Es ist aber doch nur die Manifestirung des Lautes, dessen Existenz schon von früher her feststeht, durch den Ton und [durch die Thätigkeit der Sprachorgane als] das Objekt der Idee der Entstehung [1]) [anzusehn]." Als Gleichniss für die Manifestirung [wird von dem Opponenten angeführt:] ‚gleichwie ein Topf durch eine Lampe'.

[Diesen Einwand] widerlegt [der Verfasser]:

60. Wenn die Lehre von der [steten] Realität der Produkte [gelten soll], so beweist ihr etwas schon bewiesenes.

Wenn ihr ‚Manifestirung' die Erreichung des Zustandes der Gegenwart unter Aufgebung des Zustandes der Vergangenheit [2]) nennt, so ist das unsere Lehre von der [steten] Realität der Produkte. Da nun eine solche Ewigkeit allen Produkten eigen ist, [nicht nur den Lauten und Worten], so beweist ihr [in diesem Fall] etwas schon bewiesenes. Das ist der Sinn.

Und wenn ihr ‚Manifestirung' nennt, was sich lediglich als Wahrnehmung des in [dem Zustande] der Gegenwart existirenden darstellt, so müssten auch Töpfe und dgl. ewig sein. [Denn] so gut wie ihr [Mîmâṃsakas bei dieser zweiten Erklärung] im Falle der Worte meint, dass nur die Wahrnehmung [derselben] durch das Wirken der Ursache [d. h. durch die Hervorbringung der Töne erzeugt werde und] als Objekt der Vorstellung der Entstehung zu gelten habe, [nicht aber die Worte selbst,]

---

1) L. *utpatti-pratîter* mit dem MS.

2) Ich verbessere *yady atîtâvasthâ-tyâgena;* sämmtliche von mir consultirte Paṇḍits erklärten das in den Handschriften überlieferte *anâgatâvasthâ°* für Unsinn und hielten meine Correctur für nothwendig.

ebenso müsste man annehmen, [dass] auch im Falle der Töpfe und dgl.[1]) [dasselbe Verhältniss obwalte, d. h. dass durch die Handhabung der Töpferscheibe, des Stabes u. s. w. nur die Wahrnehmung eines Topfes, nicht aber ein Topf erzeugt werde]. Das ist die Meinung.

Es ist noch ein früher nicht erwähnter Grund gegen die Zweitlosigkeit des Selbstes anzuführen; zu dem Zwecke wird die [bereits I. 149 ff. begonnene] Widerlegung der Zweitlosigkeit des Selbstes wieder aufgenommen:

61. Die Zweitlosigkeit der Seele besteht nicht, weil die Verschiedenheit derselben an Merkmalen erkannt wird.

Wenn es auch Stellen für die Identität der Seelen giebt ebenso wie solche für die Verschiedenheit derselben von einander, so besteht doch nicht die Zweitlosigkeit, d. h. die absolute Identität; denn die Verschiedenheit lässt sich durch solche Merkmale feststellen, wie sie sich in dem Ausspruch, der von der Ziege [resp. der ungeborenen] handelt, [Çvet. 4. 5] und in ähnlichen erwähnt finden, nämlich dadurch, dass [die eine Seele] die Materie aufgiebt, [die andere] nicht, und durch das, [was sonst noch in Kârikâ 18 an Gründen zusammengestellt ist]. Das ist der Sinn. Denn diese charakteristischen Thatsachen wären bei der absoluten Identität [der Seelen] unerklärlich, da man, wie schon [I. 150] gesagt, solche Aussprüche nicht durch die Verschiedenheit der Upâdhis erklären kann.[2]) Die Schriftstellen aber für die Identität [der Seelen] sind dahin zu deuten, dass sie dasselbe besagen, wie die Stellen, welche von der Aehnlichkeit oder [Gleichartigkeit derselben] handeln, d. h. dass sie [nur] diejenige Identität meinen, welche als Nichtverschiedenartigkeit oder [Zugehörigkeit zu einem Genus] zu definiren ist; denn dass [jene Schriftstellen] diese Bedeutung haben, ist auch dadurch festzustellen, dass sonst das Aufhören des Subjektivirungswahns und ähnlicher [fehlerhafter Empfindungen] nicht zu erklären wäre.

Als ein Grund gegen die Identität der Seelen ist [hiermit] das Merkmal, [d. h. die darauf gegründete Schlussfolgerung,] angeführt. Gegen die Einheit von Seele und Nicht-Seele aber, die in solchen Schriftstellen gelehrt ist, wie „Seele allein ist dieses All“ [Chând. 7. 25. 2], „Brahman allein ist dieses All“ [Muṇḍ. 2. 2. 11; Nṛs. Tâp. 2. 17], spricht auch die Sinneswahrnehmung. Dies sagt [der Verfasser im folgenden aus]:

---

1) L. *çabdeshv iva ghaṭâdishv api* vor *kâraṇa-vyâpâreṇa* mit der v. l. und dem MS.; Aph.[2] 362 Anm. 2 sind die Worte irrthümlich dahinter eingefügt.

2) Aus der v. l. und dem MS.

62. Ebenso wenig mit dem, was Nicht-Seele ist, weil dies durch die Sinneswahrnehmung widerlegt wird.

Ebenso wenig ist die Seele identisch mit dem, was Nicht-Seele ist, d. h. mit den Objekten des Genusses, also mit der Erscheinungswelt; denn dies wird [nicht nur durch Schlussfolgerungen, sondern] auch durch die Sinneswahrnehmung widerlegt. Wenn die Seele mit allen Gegenständen des Genusses [resp. der Erfahrung] identisch wäre, würde auch zwischen Topf und Kleid kein Unterschied bestehen, weil beispielsweise der Topf mit der Seele identisch sein würde, die [ihrerseits wieder jener Anschauung zufolge] mit dem Kleide identisch ist. Eine solche [Identität] wird nun durch die Sinneswahrnehmung, die eine Verschiedenheit erkennen lässt, widerlegt. Das ist der Sinn.

Um das Verständniss der Schüler zu voller Klarheit zu bringen [1]), erläutert [der Verfasser noch weiter] den zwar schon zum Abschluss gebrachten Gegenstand:

63. Nicht zwischen den beiden, eben deswegen.

Ebenso wenig besteht zwischen den beiden zusammengenommen, d. h. zwischen Seele und Nicht-Seele, eine absolute Identität; ‚eben deswegen', d. h. aus denselben zwei Gründen. Das ist der Sinn.

„Was wird aber dann aus solchen Schriftstellen, wie „Seele allein ist dieses [All", Chând. 7. 25. 2]?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

64. Dort liegt ein andrer Zweck vor, für die nicht-unterscheidenden.

‚Für die nicht-unterscheidenden', d. h. mit Rücksicht auf die Menschen, welche die unterscheidende Erkenntniss nicht erreicht haben, liegt ‚dort', d. h. in der [Lehre von der] Zweitlosigkeit, ein andrer Zweck vor, [es handelt sich nämlich um] ein Eingehen [auf landläufige Vorstellungen] zu Kultuszwecken. Das ist der Sinn. Denn im täglichen Leben herrscht in Folge der Nicht-unterscheidung die Vorstellung, dass Körper und Seele, Genossenes und Geniesser, identisch seien: ‚Ich bin gelb', ‚mein Selbst ist Bhadrasena' u. s. w. Auf diese landläufige Vorstellung also eingehend, ordnet die Schrift nur für solche Leute eine derartige Verehrung [der Zweitlosigkeit] an, um das Sattva [ihres Innenorgans] zu läutern und [um sie auf den Weg zur Erkenntniss zu führen]. Deshalb leugnet die Schrift auf dem Standpunkte der absoluten Wahrheit, dass die Objekte der Verehrung Seele seien, z. B. an der folgenden Stelle:

---

1) Das MS. hat *vaiçâradyâya* wie die v. l. und Aph.[2] 364, Anm. 2.

„Was mit dem Denkorgan nicht denkt, durch welches [aber], wie man lehrt, das Denkorgan denkt, dies allein erkenne als Brahman, nicht das, welches man hier verehrt." [Kenop. 1. 5].

[Der Verfasser] lehrt nun, dass es für diejenigen, welche sich zu der Zweitlosigkeit bekennen [1]), auch keine materielle Ursache der Welt geben kann:

65. Weder die Seele noch das Nichtwissen [2]) noch beides [kann] die materielle Ursache der Welt [sein], wegen der Unberührtheit.

Weder die reine Seele noch das in der Seele ruhende Nichtwissen noch beides, wie Topf und Deckel zusammengenommen, kann die materielle Ursache der Welt sein, wegen der Unberührtheit der Seele. Denn nur durch die besondere Verbindung, welche ‚[enge] Berührung' heisst, entsteht die Umgestaltung der Dinge. Wegen dieser Unberührtheit kann die reine Seele weder ohne ein zweites die materielle Ursache sein, noch auch durch Vermittlung des Nichtwissens, weil schon oben [V. 13] eine Verbindung mit dem Nichtwissen [eben] wegen jener Unberührtheit [der Seele] als ausgeschlossen erwiesen wurde, [3]) weil ferner das Nichtwissen unreal ist und deshalb nicht die materielle Ursache realer Dinge sein kann, und weil, wenn es [von unsern Gegnern] für real erklärt würde, durch dasselbe eine Zweiheit [4]) gegeben wäre. Ferner hat man nirgends beobachtet, dass das Nichtwissen materielle Ursache sei; denn in dem Falle [5]) des Irrthums, dass Perlmutter Silber sei, und ähnlicher [Irrthümer] gilt [uns] das Nichtwissen als causa efficiens und der innere Sinn als causa materialis, weil der aus dieser Veranlassung [d. h. aus Veranlassung solcher irrthümlicher Anschauungen] entstehende Eindruck ein Attribut des inneren Sinnes ist. — Ebenso wenig wie eines [der beiden, die Seele oder das Nichtwissen,] für sich die materielle Ursache sein kann, können es auch beide [zusammen] sein, eben wegen der Unberührtheit [der Seele]. Das ist der Sinn. [6]) In der Brahmamîmâṃsâ aber wird angenommen, dass das Nichtwissen als etwas unreales, in der Seele ruhendes sich im Luftraum befinde, dem Winde vergleichbar, und dass vermittelst eines solchen Nichtwissens das Brahman nur enthaltende Ursache sei.

---

1) L. *advaita-vâdinâm* mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 366, Anm. 1.

2) Die Variante *nâtmâ nâvidyâ*, die auch das MS. hat, ist vorzuziehen.

3) Hier ist mit dem MS. das fünfzeilige Stück aus der v. l. einzufügen, nicht erst, wie F. E. Hall, Pâṭhântara-sûcî-pattra S. 25 angiebt, hinter *asaṃbhavîty arthaḥ*.

4) L. mit dem MS. *tayaiva dvaita-prasaṅgâc ca* anstatt des unsinnigen *tayaivâdvaita°*.

5) L. *°sthale* anstatt *°sthâne* mit dem MS.

6) Anstatt der im Text gedruckten Stelle *yadi câvidyâ* bis *câvibhâgena* drei Zeilen weiter ist hier das grössere Stück aus der v. l., das auch das MS. hat, anfzunehmen.

Dies wird auch von uns anerkannt; denn es ist nur die von uns gelehrte Urmaterie, welche von jenen [den Vedantisten] mit dem Ausdruck ,Nichtwissen' benannt ist, und es kommt auf dasselbe hinaus, wenn wir annehmen, dass die Urmaterie die causa materialis der um der Seele willen existirenden Erscheinungswelt sei, während die Seele einfach den Behälter bilde. Folgender Unterschied aber besteht [zwischen den beiden Lehren]: jene nehmen an, dass auch das Wirken der Urmaterie auf einem [bewussten] Entschlusse beruhe, wir dagegen nicht. Ebenso wird die von jenen wegen der [räumlichen] Ungetrenntheit gelehrte Zweitlosigkeit [d. h. Identität von Seele und Materie] auch von uns angenommen. Und auch in der Schrift wird an solchen Stellen wie „Seiend nur, o Lieber, war dieses im Anfang, eines nur ohne ein zweites [1]" [Chând. 6. 2. 1] lediglich diejenige Zweitlosigkeit gelehrt, welche sich als [räumliche] Ungetrenntheit [von Geist und Materie] darstellt. [Solche Stellen sind in diesem Sinne aufzufassen] wegen einer anderen Schriftstelle, welche lautet: „Nicht aber ist das, was er erblickt, ein zweites, ein anderes, von jenem getrenntes" [Bṛh. 4. 3. 23—30]. Ebenso heisst es:

„[Im Anfang] war Denken und Objekt [2]) ein einziges ununterschiedenes; von diesen beiden ist das eine, das Objekt nämlich, die Urmaterie in ihrer Doppelnatur [d. h. als unentfaltete und entfaltete], die andere Realität aber ist das Denken, das Seele genannt wird."

,Ununterschieden' bedeutet ,ungetrennt'. Demnach ist der Inhalt der Upanishaden (*vedânta*) nicht die Zweitlosigkeit der Seele im Sinne von Untheilbarkeit. Trotzdem geben die modernen Vedantisten alles, was hier als Einwand vorgebracht worden ist, für die Lehre der Brahmamîmâṃsâ aus; dieses aber ist als etwas nicht in den Brahmasûtras gelehrtes, ja sogar ihnen widersprechendes von uns dort [d. h. im Commentar zur Brahmamîmâṃsâ] verworfen. Man erinnere sich, dass auch hier [in diesem Buche] die [wirkliche] Lehre der Brahmamîmâṃsâ nicht angegriffen, sondern nur der gewaltsam in die Upanishaden hineingedeutete Sinn zurückgewiesen wird. Dies gilt ebenso auch für die folgenden Sûtras.

[Von dem Verfasser] selbst ist [I. 145] gelehrt, dass die Seele ihrer Natur nach Licht sei. Mit Bezug darauf widerlegt er nun den Einwand, dass zufolge der Schriftstelle „[3]) Denken und Wonne ist das Brahman" [Bṛh. 3. 9. 28] auch die Wonne zu dem Wesen der Seele gehöre:

---

1) Tilge nach dem Wortlaut des MS. das nicht in der Upanishad stehende *brahma*.

2) Vgl. oben im Comm. zu I. 61, S. 47 Z. 1 der Ausgabe. Wie dort, ist auch hier *jñânam atho 'py artha* oder wohl besser *jñânam atho artha* zu lesen. Vgl. S. 73 dieser Uebersetzung, Anm. 5.

3) Tilge mit dem MS. das auch in der Upanishad fehlende *satyam*.

66. Nicht ist ein und dasselbe seiner Natur nach Wonne und Denken, weil diese beiden verschieden sind.

Ein und dasselbe Subjekt ist nicht seiner Natur nach beides, Wonne und Denken, weil zu der Zeit, da man Schmerz empfindet, nicht das Gefühl der Freude existirt, also Freude und Empfinden [1]) verschieden sind. Das ist der Sinn. Und man kann nicht sagen, dass die Freude eine besondere Art von Empfinden sei, weil das Empfinden [resp. Denken], welches das Wesen der Seele ausmacht, untheilbar [d. h. einheitlich] ist. Eben darum kann man auch nicht sagen, dass zu der Zeit, da [durch die Schmerzempfindung] das geistige Wesen [der Seele] zum Bewusstsein kommt, die Freude verhüllt werde; weil wegen der untheilbaren Einheit, [welche nach eurer, der modernen Vedantisten, Meinung zwischen Empfinden, resp. geistigem Wesen, und Freude besteht,] dann, wenn die Wonne verhüllt ist, das Gefühl „ich empfinde Schmerz" unerklärlich sein würde. Denn die Seele hat nicht verschiedene Theile, so dass, auch wenn der Wonne-Theil verhüllt wäre, doch der Denktheil noch zum Bewusstsein kommen könnte. Auch darf man nicht sagen, dass diese Argumentationen wegen der Autorität der Schrift ungiltig seien; denn sowohl in der Schrift z. B. an der Stelle „Nicht Wonne und nicht wonnelos", als auch in der Tradition z. B. an der Stelle:

> „Schmerzlos und freudlos ist das Brahman, Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart."

ist ebenso die Wonnelosigkeit [des Brahman] gelehrt, und deshalb kommt bei diesem Punkt nur die Argumentation in Betracht; [2]) und in der Schrift selbst ist gelehrt, dass negative Schriftstellen die stärkere Beweiskraft haben, [wenn Stellen positiven und negativen Inhalts mit einander im Widerspruch stehen], [3]) weil sonst auf Grund der Schriftstellen, welche lehren, dass der Wille [der göttlichen Seele] in Erfüllung gehe u. s. w. [z. B. Chând. 3. 14. 2; 8. 7. 1] der Seele auch Wünsche und andere Attribute zugeschrieben werden müssten.

„Was wird unter diesen Umständen aber aus den Schriftstellen, welche von der Wonneartigkeit der Seele sprechen?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

67. Wegen des Aufhörens des Schmerzes steht es in uneigentlicher Bedeutung.

Wegen des Aufhörens des Schmerzes [bei der Erreichung der unterscheidenden Erkenntniss] ist das Wort ‚Wonne' in der Schrift mit Bezug auf das Selbst in uneigentlicher Bedeutung ge-

1) Empfinden (*jñâna*) gilt als Denken.
2) Der Rest aus der v. l. und dem MS.
3) Vgl. oben S. 157 dieser Uebersetzung.

braucht. Das ist der Sinn. [1]) Und die Eigenthümlichkeit, [welche die Veranlassung dafür ist] von dem [Selbst so etwas auszusagen], [2]) liegt in der Thatsache, dass [das Selbst] einem das allerliebste ist; denn diese Thatsache folgt aus solchen Schriftstellen wie „Es [3]) ist lieber als ein Sohn" [Bṛh. 1. 4. 8], aus logischen Gründen und dem [eignen] Gefühl. Das ist gemeint.

So heisst es: „Freude ist das Vergehen von Schmerz und Freude." Die Schriftstelle aber „Nicht wonnelos" (s. auf der vorigen Seite) handelt von der dem Upâdhi [d. h. dem Innenorgan] eigenen Wonne, geradeso wie die Schriftstellen, welche lehren, dass der Wille [der göttlichen Seele] in Erfüllung gehe u. s. w. [z. B. Chând. 8. 14. 2; 8. 7. 1, sich auf das Innenorgan beziehen]. Wenn aber irgend ein [Anhänger Çaṅkara's] sagt: „Die Freudartigkeit des Selbstes ist daraus zu erschliessen, dass es [von allen Menschen] unabhängig von dem Upâdhi geliebt wird", so ist dies nicht [richtig]; denn die Liebe [zum Selbst] erklärt sich schon dadurch, dass die Schmerzlosigkeit sein Wesen ausmacht; und ebenso gut wie der Begriff der Freude oder [des Mittels zur Freude], ruft auch der des [blossen] Selbstes die Liebe hervor, da man sonst auch Glück über die Freude eines andern empfinden müsste. [4])

[Der Verfasser] nennt nun den Hauptgrund (*bîja*, vgl. S. 94) für den Gebrauch [des Wortes ‚Wonne'] im uneigentlichen Sinne:

68. Es ist eine Verherrlichung der Erlösung für die schwachen.

Zum Besten der schwachen, d. h. der unwissenden, preist die Schrift das Erlöstsein, welches das Wesen des Selbstes ausmacht, — d. h. das Aufhören des Schmerzes — als Freude, um das Interesse dafür anzuregen. Das ist der Sinn.

Um direkt zu begründen, was schon oben [I. 61 ff.] gelehrt wurde, dass nämlich das Innenorgan etwas entstandenes ist, [5]) widerlegt [der Verfasser] den Einwand, dass das Denkorgan allgegenwärtig sei:

69. Das Denkorgan ist nicht allgegenwärtig, weil es ein Werkzeug oder ein Sinn ist.

Das Denkorgan (*manas*), d. h. [hier] das Gesammt-Innenorgan, ist nicht allgegenwärtig, weil es ein Werkzeug ist so gut wie Messer und dgl. Das Wort ‚oder' soll eine beschränkte Alternative ausdrücken; das bedeutet: auch weil ein bestimmtes Innen-

---

1) Der folgende Satz aus der v. l. und dem MS.
2) *guṇaḥ* = *gauṇa-prayogasya nimittam*, P.
3) In der Upanishad steht noch *etat* hinter *tat*.
4) Echt indisch!
5) L. *antaḥkaraṇotpatteḥ* mit der v. l., dem MS. und Aph.[8] 370, Anm. 2.

organ, das dritte nämlich, ein Sinn ist, kann es nicht allgegenwärtig sein. Die den Körper durchdringende, [d. h. an dem ganzen Körper zu beobachtende,] Empfindung und [Bewegung] erklärt sich dadurch, dass [das Innenorgan] von mittlerer Ausdehnung ist.

Dem Bedenken, dass hierin kein zwingender Beweis liege, begegnet [der Verfasser] mit folgender für seine Theorie sprechender Argumentation:

70. Wegen der Bewegung, weil die Schrift von dem Wandern spricht.

Weil die Schrift lehrt, dass das Selbst in die andere Welt wandere, [weil aber das allgegenwärtige Selbst nicht wandern kann,] es also feststeht [1]), dass die Bewegung seinem Upâdhi, dem Innenorgan, zukommt, kann dieses nicht allgegenwärtig sein. Das ist der Sinn.

Um zu begründen, dass der innere Sinn ein Produkt ist, widerlegt [der Verfasser] auch die Meinung [der Naiyâyikas und Vaiçeshikas], dass derselbe theillos [d. h. ein Atom] sei:

71. Er ist nicht theillos, wegen der Verbindung mit jenen, gleichwie ein Topf.

Das Wort ‚jene' bezieht sich auf die Sinne, von denen in dem Sûtra [69] oben die Rede war. Der innere Sinn ist nicht theillos, weil er gleichzeitig mit verschiedenen äusseren Sinnen in Verbindung tritt, sondern gleichwie ein Topf von mittlerer Ausdehnung, d. h. aus Theilen bestehend. Das ist gemeint. [Dabei] ist [jedoch] im Auge zu behalten, dass das Innenorgan im Zustande der Ursache allerdings atomistisch ist.

[Der Verfasser] negirt nun die [von den Naiyâyikas und Vaiçeshikas angenommene] Ewigkeit des inneren Sinnes, der Zeit u. s. w.

72. Ausser der Urmaterie und der Seele ist alles unbeständig.

Das ist verständlich. — Im Zustande der Ursache wird das Innenorgan, der Aether u. s. w. [d. h. Zeit, Raum] ‚Urmaterie' genannt, aber nicht ‚Urtheilsorgan' u. s. f.[2]), weil [dann] die besonderen [für jene Dinge] charakteristischen Eigenschaften, der Beschluss etc., noch nicht vorhanden sind.

---

1) L. *sakriyatve siddhe* mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 371, Anm. 4.

2) L. *buddhy-âdikaṃ* anstatt *mana-âdikaṃ* mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 373, Anm. 5.

„Nach solchen Schriftstellen wie:

„Die Mâyâ erkenne man als die Urmaterie und den Leiter der Mâyâ als den grossen Gott. Von dessen Theilen ist diese ganze Welt erfüllt." [Çvet. 4. 10]

bestehen aber doch auch Seele und Urmaterie aus Theilen, sind mithin unbeständig?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

73. Keine Theile sind an dem Ganzen [1]) zu finden, weil die Schrift die Theillosigkeit lehrt.

Dem Ganzen [1]), d. h. der Seele sowohl als der Urmaterie, darf man keine Theile zuschreiben, weil die Schrift die Theillosigkeit lehrt, z. B. an der folgenden Stelle:

„Theillos, werklos, ruhig, tadellos und fleckenlos." [Çvet. 6. 19].

Das ist der Sinn. Die [von dem Opponenten] angeführte Schriftstelle [Çvet. 4. 10] erwähnt das Verhältniss von Theilen und Ganzem [in uneigentlicher Bedeutung], nur in dem Sinne der Ungetrenntheit [2]), wie [ein solches Verhältniss besteht] zwischen dem Raum und dem Wasser und zwischen dem Geiste des Vaters und dem des Sohnes.

[In Sûtra I. 1] ist gelehrt, dass die Erlösung das Aufhören des Schmerzes sei. Um dieses genau festzustellen, widerlegt [der Verfasser] nun die Meinung anderer [zunächst der Mîmâṃsakas] über diesen [3]) Begriff der Erlösung:

74. Die Erlösung ist nicht eine Manifestirung der Wonne, wegen der Qualitätlosigkeit.

Dem Selbst gehört keine Qualität an, d. h. weder die Wonne noch deren Manifestirung; und [die Wonne macht auch nicht das Wesen des Selbstes aus, denn] das Wesen ist ewig und deshalb nicht durch Mittel zu erreichen, [während man die Erlösung auf diese Weise erreichen kann]. Darum ist die Erlösung nicht eine Manifestirung der Wonne. Das ist der Sinn.[4]) Gemeint ist, dass die Manifestirung der Wonne in Brahman's Welt oder in anderen [Himmeln] nur eine Erlösung im uneigentlichen Sinne sei, da wir sonst in Widerspruch mit der Schrift treten würden, welche lehrt: „Der Wissende lässt Freude und Kummer hinter sich" [cf. Kaṭh. 2. 12]. Ferner [müssten wir], auch wenn [wir zugeben wollten,

---

1) L. *bhâgino* (resp. *bhâginaḥ*) mit der v. l., dem MS. und den anderen Commentaren; cf. Aph.[3] 374, Anm. 2. — Wenn *bhogino* gelesen werden dürfte, wäre es mit Bezug auf die Seele subjektiv als ‚der Geniesser', mit Bezug auf die Urmaterie objektiv als ‚das genossene' zu fassen.

2) *ca vibhâga-mâtreṇa* ist mit dem Texte Nâgeça's in *câvibhâga-mâtreṇa* zu verbessern. — Anstatt *pitâ-putra-cetanayor iva* hätte Vijñânabhikshu auch *Caitra-Maitra-cetanayor iva* sagen können.

3) *tatra* = *duḥkha-nivṛttau sthite*, P.

4) Der Rest aus der v. l. und dem MS.

dass] die Manifestirung [der Freude] eine Qualität des Selbstes sei, [doch fragen]: „Soll dieselbe ewig oder nicht ewig sein?" Im ersten Fall würde sie schon vorhanden sein, könnte mithin nicht das Ziel der Seele darstellen, im zweiten Fall würde sie ein entstandenes Ding, also vergänglich sein und damit [auch] die Erlösung vergänglich sein müssen. Deshalb ist die Behauptung der modernen Vedantisten, dass die definitive Erlösung eine Manifestirung der Wonne sei, eine Irrlehre. Damit haben wir [diesen Gegenstand hier nur] andeutungsweise behandelt.

---

75. Nicht die Vernichtung besonderer Eigenschaften, aus demselben Grunde.

Ebenso wenig ist die Vernichtung sämmtlicher besonderer Eigenschaften die Erlösung, [wie die Vaiçeshikas und Naiyâyikas annehmen]; ‚aus demselben Grunde', d. h. wegen der Qualitätlosigkeit [der Seele]. Das ist der Sinn. Wenn [uns darauf eingewendet wird]: „Wie kann aber dann die Erlösung als das Aufhören des Schmerzes bezeichnet werden, da doch auch die Schmerzlosigkeit eine Qualität ist?", [so erwidern wir: Dieser Einwurf ist] nicht [berechtigt]; denn von uns wird die Schmerzlosigkeit das Ziel der Seele nur deshalb genannt, weil [der Schmerz mit dieser in der Weise] verbunden ist, dass er von ihr [zur Zeit des Gebundenseins] empfunden wird [und zur Zeit der Erlösung nicht; aber wir geben nicht zu, dass der Schmerz oder die Schmerzlosigkeit der Seele inhärire].

---

76. Nicht ein besonderes Wandern des bewegungslosen.

Ebenso wenig ist das Wandern zu Brahman's Welt die Erlösung, weil das Selbst bewegungslos ist und deshalb nicht wandert. Und wenn man annimmt, dass [nicht das Selbst, sondern sein Upâdhi], der innere Körper, [wandere], so kann von einer Erlösung nicht die Rede sein; [denn so lange das Selbst noch mit dem inneren Körper in Verbindung steht, ist es nicht erlöst]. Das ist der Sinn.

---

77. Nicht die Vernichtung des Einflusses der Formen, wegen des Fehlers der Momentanität u. s. w.

Ebenso wenig ist die Ansicht der Heretiker [d. h. der buddhistischen Kshaṇikavâdins] richtig, dass 1) das Selbst nichts als momentanes Erkennen sei, 2) das Gebundensein die Thatsache, dass dieses die Form der Objekte annehme, 3) die Erlösung das Zugrundegehen des Einflusses [dieser Formen], d. h. der von ihnen hinterlassenen Eindrücke; denn ‚wegen des Fehlers der Mo-

mentanität u. s. w.' [1]) könnte die Erlösung nicht das Ziel der Seele sein. [2]) Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] weist nun eine andere [Erklärung der] Erlösung von Seiten eines Heretikers [d. h. eines Çûnyavâdin] zurück:

78. Nicht die gänzliche Vernichtung, weil diese nicht das Ziel des Menschen ist, und wegen anderer Fehler.

Ebenso wenig ist die Erlösung die völlige Vernichtung des Selbstes, welches seinem Wesen nach Erkennen ist, weil die Erfahrung des täglichen Lebens lehrt, dass die Aufhebung des Selbstes nicht das Ziel des Menschen ist, und aus anderen [Gründen]. [3]) Das ist der Sinn.

79. Eben darum auch [nicht] das Nichts.

Auch ist die Erlösung nicht die Aufhebung der ganzen aus Erkennen und Objekten des Erkennens bestehenden Welt, ‚eben darum', d. h. weil durch die Vernichtung des Selbstes, [das ja auch in diesem Falle zu Grunde gehen würde,] nicht das Ziel des Menschen [erreicht wird]. Das ist der Sinn.

80. Ebenso wenig das Erlangen eines Landes u. s. w., weil Verbindungen zur Trennung führen.

Ebenso wenig ist, [wie die Materialisten meinen,] der Besitz eines schönen Landes, Vermögens, Weibes u. s. w. die Erlösung, weil es in der Schrift heisst:

„Verbindungen führen zur Trennung, und das Leben führt zum Sterben."

Das ist der Sinn. Demnach ist der Besitz wegen seiner Vergänglichkeit nicht die Erlösung.

81. Nicht die Verbindung des Theils mit dem Ganzen.

Die Erlösung ist nicht, [wie die Anhänger Çaṅkara's sagen,] das Aufgehen des Theils (*bhâga* = *aṃça*), d. h. der individuellen Seele, in das Ganze (*bhâgin* = *aṃçin*), d. h. in die höchste Seele,

1) *âdi* bedeutet: ‚wegen des Fehlers, dass bei dieser Auffassung das Erkennen kein Substrat hat.

2) Denn was soll erlöst werden, wenn das Selbst in jedem Augenblick ein anderes ist?

3) D. h. weil vielmehr die Menschen bekanntlich eine Abneigung gegen diesen Gedanken haben, und weil das Selbst unvergänglich ist.

1) aus dem [im vorigen Sûtra] angeführten Grunde: „weil Verbindungen zur Trennung führen", 2) weil wir keinen Gott [d. h. keine ‚höchste Seele'] anerkennen, und weil schliesslich 3) die Selbstauflösung nicht das Ziel des Menschen ist. Das ist der Sinn.

82. Auch nicht der Besitz der Fähigkeit sich unsichtbar zu machen und anderer [Kräfte], weil dieser mit Nothwendigkeit zu Grunde geht wie anderer Besitz.

Auch die Verbindung mit der Fähigkeit sich unsichtbar zu machen und mit den andern [übernatürlichen] Kräften ist nicht die Erlösung, weil diese ebenso wie die Verbindung mit anderen Kräften [oder Würden, z. B. mit dem Königthum,] mit Sicherheit zu Grunde geht. Das ist der Sinn.

Wenn man aber [mit Aniruddha] *itara-viyogavat* liest „wie [alles] andere, [was wir besitzen, von uns] scheidet", so wäre dies ein Gleichniss für das Zugrundegehen.[1])

83. Ebenso wenig die Gewinnung der Würde Indra's oder eines andern [Gottes], aus demselben Grunde.

Ebenso wenig ist die Erlösung die Erlangung der göttlichen Macht z. B. Indra's, weil diese wie [alle] andere Macht vergänglich ist. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] widerlegt nun den Widerspruch eines Opponenten [d. h. eines Naiyâyika oder Vaiçeshika] gegen das [I. 61] gelehrte, dass nämlich die Sinne aus dem Subjektivirungsorgan entstanden seien:

84. Die Sinne sind nicht aus den Elementen entsprungen, weil die Schrift lehrt, dass sie dem Subjektivirungsorgan entstammen.

Die Construktion ist verständlich. — Oben hat [der Verfasser] seine Lehre aufgestellt, und in diesem Buche werden die [abweichenden] Ansichten anderer wiederlegt; deshalb liegt [hier] nicht eine überflüssige Wiederholung vor.[2])

[Der Verfasser] wendet sich nun, von der Anschauung ausgehend, dass auch Kräfte und ähnliche Dinge Principien seien, gegen die Constatirung bestimmter Kategorien von Seiten anderer und gegen [die Meinung], dass schon aus der blossen Kenntniss derselben die Erlösung folge:

1) Der Schlusssatz aus der v. l. und dem MS.
2) Nach der v. l. und dem MS.

85. Die Beschränkung auf sechs Kategorien ist nicht [richtig], noch[1]) ergiebt sich die Erlösung aus der Kenntniss derselben.

Die Beschränkung der Vaiçeshikas auf die Kategorien Stoff, Qualität, Bewegung, Gemeinsamkeit, Verschiedenheit und Inhärenz, sowie die Annahme, dass aus der Kenntniss derselben die Erlösung folge, ist willkürlich; denn ausser [diesen sechs Kategorien] existiren noch die Kräfte und andere Dinge, desgleichen giebt es ausser den neun Stoffen [der Vaiçeshikas], Erde u. s. w.[2]), noch [einen weiteren Stoff, nämlich] die Urmaterie; und ferner entsteht die Erlösung, wie gesagt, nur aus der Unterscheidung der Urmaterie [und der Seele].[3]) Das ist der Sinn. Denn — [um einen von diesen Stoffen mit seiner charakteristischen Eigenthümlichkeit herauszugreifen] — die landläufige Vorstellung z. B. der Erde beruht durchaus darauf, dass dieselbe mit dem Geruch behaftet ist, und der Geruch existirt nicht, wenn [die Materie] sich im Zustande des Gleichgewichts befindet. Daraus [folgt, dass] der allgemeine Begriff der Erde ebenso wie der des Topfes und dgl. nur den Produkten [aber nicht der Ursache, d. h. der Urmaterie] innewohnt. So heisst es:

> „[Damals] gab es weder Tag noch Nacht, weder Himmel noch Erde, weder Finsterniss noch Licht, noch irgend etwas anderes, wie Töne und dergleichen[4]) durch die Wahrnehmung oder [Schlussfolgerung] zu erkennendes; das einzige war damals das urstoffliche und das Brahman, die Seele." [V. P. 1. 2. 23].

86. Ebenso auch [nicht] auf die sechzehn u. s. w.

Ebenso wenig gilt die Beschränkung auf die sechzehn in dem Nyâya-System angenommenen [Kategorien] oder auf andere [Zahlen], wie sie von den Pâçupatas[5]) und sonstigen [Sektirern, z. B. den Jainas] angeführt werden, noch folgt aus der blossen Kenntniss dieser [Kategorien] die Erlösung; denn es existirt [immer noch] ein Plus von Dingen in der [im Commentar zum vorigen Sûtra] beschriebenen Weise. Das ist der Sinn. Nach unsrer Meinung aber besteht folgende Beschränkung: von ewigen Dingen giebt es nur zwei [die Seele und die Urmaterie]; diese ewigen [beiden] und die nicht-ewigen zusammengenommen aber sind es fünfundzwanzig. In diesen fünfundzwanzig Substanzen sind [alle] anderen [von uns nicht speciell genannten Dinge], Qualitäten, Bewegungen, allgemeine Begriffe, Kräfte u. s. w., einbegriffen.

---

1) L. *muktiç ca* mit der v. l., dem MS. und Aph.^{2} 381, Anm. 4.

2) D. h. noch Wasser, Feuer, Luft, Aether, Raum, Zeit, Seele, innerer Sinn.

3) Dieser Zusatz aus der v. l. und dem MS.

4) Die Bombayer Ausgabe des V. P. hat *çrotrâdi* anstatt *çabdâdi*.

5) Welche fünf Kategorien constatiren; vgl. Colebrooke, Misc. Essays^{2} I. 431 und den Abschnitt über das Pâçupata-System im Sarva-darçana-saṃgraha.

Um nun die oben [I. 61 und sonst] vorgetragene Lehre, dass die fünf Elemente Produkte sind, zu begründen, widerlegt [der Verfasser] die von den Vaiçeshikas und anderen [d. h. von den Naiyâyikas und Jainas] angenommene Ewigkeit der Atome der Erde u. s. w.:

87. Die Atome sind nicht ewig, weil die Schrift lehrt, dass sie Produkte sind.

Die [sogenannten] Atome der Erde u. s. w. sind nicht ewig, weil die Schrift lehrt, dass auch diese Atome noch Produkte sind. Das ist der Sinn. Obschon eine solche Schriftstelle von uns nicht nachzuweisen ist, weil sie im Laufe der Zeit verloren gegangen, oder [was sonst der Grund sein mag], so ist sie doch aus den Worten des Lehrers [d. h. aus dem Sûtra] und aus der Ueberlieferung des Manu zu erschliessen. Bei Manu [1. 27] heisst es ja:

„Aus diesen fünf[1]) zusammen, welche die atomistischen vergänglichen Grundstoffe heissen, geht alles dieses hervor, eins nach dem andern."

Die fünf (*daçârdha*) sind die fünf Elemente, Erde u. s. w. Und man darf nicht sagen, dass in diesem Ausspruch [Manu's] unter dem Worte ‚atomistisch' nur die Aggregate aus zwei und mehr Atomen zu verstehen seien; denn für eine solche Einschränkung lässt sich kein Beweis anführen. [Vielmehr] bezeichnet hier das Wort ‚atomistisch' nur die unendlich kleinen Theile der Elemente. Die von den Vaiçeshikas und [Naiyâyikas] angenommene Ewigkeit eines solchen [unendlich kleinen Theiles] ist es, die in diesem Sûtra bestritten wird, aber nicht die Ewigkeit der Substanz, die von unendlich kleiner Ausdehnung ist, als solcher; denn die unendliche Kleinheit [der einzelnen Bestandtheile] der Constituente Rajas[2]), die im Einklang mit der [dem Rajas eignen] unstäten Beweglichkeit steht[3]), ergiebt sich daraus, dass [die Rajas-Theile] nicht ewig sein könnten, wenn sie von mittlerer Grösse wären, und nicht thätig, wenn sie unendlich gross [oder alldurchdringend] wären.

„Wie kann aber das untheilbare, unendlich kleine ein Produkt sein?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

88. Es ist nicht theillos, weil es ein Produkt ist.

Die [sogenannten] Atome[4]) der Erde u. s. w. sind nicht untheilbar, weil sich sonst die durch die Schrift festgestellte That-

1) Der Text des Manu hat *tu* anstatt *ca*.

2) *rajo-vyaktînâm*, P.

3) Denn je kleiner und leichter ein Gegenstand ist, desto beweglicher ist er.

4) Wie die Naiyâyikas und Vaiçeshikas — nach der Meinung der Sâṃkhyas — unzutreffend sagen; die letzteren sprechen nur von ‚Grundstoffen' (*tanmâtra*) oder ‚feinen Elementen' (*sûkshma-bhûta*).

sache, dass dieselben Produkte sind, nicht erklären liesse. Das ist der Sinn. Deshalb ist von dem göttlichen Vyâsa im Commentar zu dem [Yogasûtra] des Patañjali [3. 43] gelehrt, dass die feinen Substanzen, d. h. die Grundstoffe, die Bestandtheile der [sogenannten] Atome der Erde u. s. w. seien. Von einem Erdatom, Wasseratom u. s. w. aber spricht man nur in der Absicht, das erreichbare Minimum (*apakarsha-kâshṭhâ*) der erdigen Substanz und der anderen Stoffe zu bezeichnen. Wenn also auch [die Grundstoffe und die übrigen materiellen Principien] bis hinauf zur Urmaterie, [d. h. noch das Subjektivirungs- und das Urtheilsorgan, in ihren Bestandtheilen] von unendlicher Kleinheit sind, so wird damit doch nicht [unsere Theorie] hinfällig. Obgleich nun schon an den Grundstoffen der Geruch und die andern [charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Elemente] existiren, so sind diese doch [so, wie sie dort vorhanden sind,] nicht wahrnehmbar und deshalb nicht den Begriff der Erde u. s. w. bestimmende Faktoren; denn — [um bei dem herausgehobenen Beispiel zu bleiben] — der Begriff der Erde ergiebt sich nur aus demjenigen Geruch, der [bis zur Wahrnehmbarkeit] entwickelt, d. h. mit den deutlichen Unterschieden des Freude, Schrecken und [Betäubung] hervorrufenden versehen ist.[1]) Darum sind die Grundstoffe nicht Erde u. s. w. Auch ist zu beachten, dass man dieselben landläufig als feine Elemente nur deshalb bezeichnet, weil sie die unmittelbare Ursache der Elemente sind, und aus ähnlichen Gründen.[2])

[Der Verfasser] widerlegt nun den Einwand eines Heretikers [d. h. eines Materialisten], dass die unmittelbare Erschauung der Urmaterie und der Seele nicht möglich sei, weil [nur] die Farbe die Ursache einer unmittelbaren Erschauung sein könne:

89. Die sinnliche Wahrnehmung ist nicht auf die Farbe als Ursache beschränkt.

Die Einschränkung, dass die sinnliche Wahrnehmung nur durch die Farbe als ihre Veranlassung bedingt sei, ist nicht [richtig]; weil die unmittelbare Erschauung auch [unter anderen Umständen] durch [besonderes] Verdienst oder [durch den Erfolg der Yoga-Praxis] ermöglicht wird. Das ist der Sinn. Denn damit, dass wir die erhellende [d. h. zur Wahrnehmung führende] Kraft nicht [auf das Licht] einschränken, machen wir uns keines Fehlers schuldig, da [eine solche Kraft] bekanntlich z. B. dem Collyrium[3]) innewohnt. Darum ist eine in die Erscheinung getretene Farbe

---

1) Nach der v. l. und dem MS.

2) D. h. weil von den Göttern die Eigenschaften der (groben, sichtbaren) Elemente schon an den Grundstoffen wahrgenommen werden.

3) Welches, auf die Augenwimpern gestrichen, nach indischer Anschauung die Fähigkeit erzeugt im Dunkeln zu sehen. Das *âdi* soll bedeuten, dass Katzen und Frösche im Finstern sehen können.

nur mit Bezug auf die alltägliche Wahrnehmung der Aussendinge der erhellende [die Erkenntniss bedingende] Faktor. Das ist die Meinung.

„Giebt es also ein Ding von unendlich kleiner Ausdehnung oder nicht?“ Auf diese Frage trifft [der Verfasser] seine Entscheidung in Betreff der Ausdehnungen:

90. Es giebt nicht vier verschiedene Ausdehnungen, weil sich dieselben durch zwei erklären lassen.

Es giebt nicht vier verschiedene Ausdehnungen, [wie die Vaiçeshikas annehmen]: klein, gross, kurz, lang; vielmehr existiren nur zwei; ‚weil sich dieselben durch zwei erklären lassen‘, das bedeutet: weil [jene] vier sich einfach auf zwei Ausdehnungen, [unendlich] klein und gross, [zurückführen] lassen; denn kurz und lang sind nur Unterabtheilungen der Ausdehnung gross. Sonst würden wir eine unendliche Zahl von Ausdehnungen in der Form krumm u. s. w. erhalten.

Nach unsrer Meinung ist nun eine [unendlich] kleine Ausdehnung den [einzelnen Bestandtheilen der] Constituenten Sattva u. s. w. zuzuschreiben, welche die Wurzelursache der Elemente und der Sinne sind, — [jedoch] mit Ausnahme der besonderen [Theile der] Constituenten, welche die Ursache des Aethers sind. [1]) [Allem] andern sind je nachdem die Ausdehnungen von der mittleren bis zur unendlichen eigen, und diese sind nur Unterabtheilungen unserer Ausdehnung gross.

[In I. 154] ist ausdrücklich (*kaṇṭhatas*) gelehrt, dass die Seelen dem Genus nach eins seien, und dasselbe ist von der Materie, [wenn auch nicht mit diesen Worten, so doch] dem Sinne nach gelehrt. Mit Rücksicht darauf widerlegt [der Verfasser] nun die widersprechende Behauptung der Heretiker [d. h. der Buddhisten], dass es keine Genera gebe:

91. Trotz der Vergänglichkeit erfasst die auf einer Verbindung mit der Beständigkeit beruhende Wiedererkennung das Genus.

Trotz der Vergänglichkeit — d. h. trotz der Unbeständigkeit[2]) — der Einzeldinge, erfasst die von einer Verbindung mit der Beständigkeit abhängige Wiedererkennung „Dieses ist ebensolch ein Topf“ das Genus, d. h. die Wiedererkennung hat [nicht das Einzelding, sondern] das Genus zum Objekt. Das ist der Sinn.

---

1) Denn der Aether — und demnach auch dessen materielle Ursache — ist von unendlich grosser Ausdehnung.

2) Hier ist *asthiratve 'pi* mit der v. l. und dem MS. einzufügen.

Deshalb darf man den Begriff des Genus nicht leugnen. Dies lehrt [der Verfasser mit den Worten]:

92. Deshalb ist dieses nicht zu leugnen.

Das ist verständlich.

„Es könnte aber doch die Wiedererkennung einfach als ein Nichtsein zu erklären sein, d. h. als eine Ausschliessung [alles] dessen, was [das betreffende Ding] nicht ist, und das Wort ‚Genus' könnte diese [Ausschliessung] bezeichnen sollen?" Auf diesen [Einwand des Buddhisten] erwidert [der Verfasser]:

93. Es ist seinem Wesen nach nicht die Negation des andern, wegen der positiven Vorstellung.

Wegen der positiven Vorstellung „Dieses ist derselbe" ist das Genus seinem Wesen nach nicht eine Negation. Das ist der Sinn. Denn sonst würde man nur die Vorstellung haben „Dieses ist nicht ein Nicht-Topf". Ferner müsst ihr [Buddhisten doch] als Sinn des Wortes ‚Ausschliessung des andern' angeben: ‚Ausschliessung dessen, was nicht Topf ist'; dabei [aber] bedeutet ‚nicht Topf sein': ‚von dem Genus Topf verschieden sein', mithin erkennt ihr, wohl oder übel, das Genus an.

„Dann wird die Wiedererkennung durch die Aehnlichkeit veranlasst sein." Auf diesen [weiteren Einwand des Buddhisten] entgegnet [der Verfasser]:

94 Die Aehnlichkeit ist kein neues Princip, weil sie durch die Sinneswahrnehmung percipirt wird.

Die Aehnlichkeit ist nicht etwas [besonderes], das von der Gleichheit der überwiegenden Theile u. s. w. [d. h. der Farbe, des Geruchs, des Geschmacks, des Gefühls und dgl.] verschieden wäre, weil [die Aehnlichkeit] durch die Sinneswahrnehmung als aus [solcher] Gleichheit bestehend percipirt wird. Das ist der Sinn.

„Dann mag die Aehnlichkeit eine [dem Dinge] wesentliche Eigenthümlichkeit sein, aber nicht eine solche Gleichheit." Diesen Einwand weist [der Verfasser mit folgenden Worten] zurück:

95. Noch auch die Manifestirung einer innewohnenden Eigenthümlichkeit, weil die Perception derselben verschieden ist.

Ebenso wenig ist die Aehnlichkeit das Hervortreten einer besonderen, dem Dinge wesentlichen Eigenthümlichkeit, weil die Perception der Aehnlichkeit sich von der Perception der Eigenthümlichkeiten unterscheidet. Denn die Wahrnehmung einer Eigen-

thümlichkeit erheischt nicht die Kenntniss eines anderen Objektes, dagegen erfordert die Wahrnehmung einer Aehnlichkeit, ebenso wie die eines Nichtvorhandenseins, die Kenntniss eines Seiten- [resp. Gegen-]stückes, und darum sind die beiden Wahrnehmungen verschiedenartig. Das ist der Sinn. [Auch deshalb ist die Aehnlichkeit nicht eine wesentliche Eigenthümlichkeit], weil man auch eine gelegentliche Aehnlichkeit beobachtet.[1]) Das Wort ‚Manifestirung‘ [ist im Sûtra hinzugefügt], um [den Gedanken] auszuschliessen, [dass] eine so lange als das Ding währende Eigenthümlichkeit [gemeint sei].[2]) — Ferner ist die Aehnlichkeit nicht die Gesammtheit solcher Eigenthümlichkeiten eines Gegenstandes, weil dann auch ein Jüngling [dem gleichen Individuum] im Zustande der Kindheit ähnlich sein müsste; sondern man muss sagen: Die besondere Eigenthümlichkeit, welche z. B. in der Zeit des Jünglingsalters besteht, ist die Aehnlichkeit mit [anderen] Jünglingen. Demnach ist es zutreffender nur eine Gleichheit zu constatiren, die allen [jedesmal in Betracht kommenden] Individuen [resp. Einzeldingen] gemeinsam ist, als eine endlose Reihe von Eigenthümlichkeiten für jedes Individuum [oder Einzelding] anzunehmen.

„Trotzdem könnte aber doch die Aehnlichkeit [aller] einzelnen Töpfe mit einander nur darin bestehen, dass dieselben den Namen ‚Topf‘ führen; ebenso die der Kleider u. s. f. Also, da sich schon auf diese Weise die durchgehende Vorstellung erklären lässt, fort mit der ‚Gleichheit‘, [mit der ihr operirt, um den Begriff der Aehnlichkeit zu definiren]!“[3]) Darauf erwidert [der Verfasser]:

96. Ebenso wenig der Zusammenhang des Namens und des benannten.

Ebenso wenig ist die Aehnlichkeit der erwähnte Zusammenhang des Namens und des benannten, weil die Perception derselben [von der Erkenntniss jenes Zusammenhangs] verschieden ist. Das ist der Sinn. Denn auch Jemand, der das Verhältniss von Namen und benanntem nicht kennt, nimmt die Aehnlichkeit wahr.

Ferner:

97. Der Zusammenhang ist nicht ewig, weil die beiden vergänglich sind.

Weil der Name und das benannte vergänglich sind, ist auch der Zusammenhang dieser [beiden] nicht ewig. Wie könnte also auf Grund eines solchen [Zusammenhangs] an einem gegenwärtigen

---

1) Z. B. bei zwei Personen, deren Haare sich sträuben, P.
2) Diese beiden Sätze aus der v. l. und dem MS.
3) Nach der v. l. und dem MS.

Dinge eine Aehnlichkeit mit einem vergangenen Dinge bestehen? Das ist der Sinn.

„Wenn auch die in Zusammenhang stehenden Dinge vergänglich sind, so könnte doch der Zusammenhang [selbst] ewig sein; was giebt es für einen Grund dagegen?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

98. Der Zusammenhang ist nicht anfanglos, weil dies durch das Beweismittel widerlegt wird, welches den Gegenstand als solchen erkennen lehrt.

Nur wenn eine gelegentliche Trennung vorkommt, steht die Existenz eines Zusammenhangs [einer Verbindung] fest, weil sonst für die Annahme einer Verbindung kein Raum ist, da [nach unsrer Meinung die sogenannte Inhärenz] in der [zu Sûtra 100] zu beschreibenden Weise einfach als das Wesen [der Sache] zu erklären ist. Eine solche gelegentliche Trennung nun wäre bei der Ewigkeit des Zusammenhangs nicht möglich; mithin ist der Zusammenhang nicht ewig, da dies schon durch das Beweismittel [der Schlussfolgerung] widerlegt wird, welches [uns] den [Begriff des] Zusammenhangs erkennen lehrt. Das ist der Sinn.

„Unter diesen Umständen würde ja die ewige Inhärenz, welche bei zwei ewigen Dingen, der Eigenschaft nämlich und ihrem Träger, besteht, unerklärlich sein." Darauf erwidert [der Verfasser]:

99. Es giebt keine Inhärenz, weil der Beweis dafür fehlt.[1])

Das ist verständlich.

„Die sinnliche Wahrnehmung, dass [ein Ding] charakterisirt [d. h. mit einem andern ständig verbunden] ist, und [die Erwägung], dass die Vorstellung des charakterisirten auf andere Weise nicht zu verstehen ist, sind aber doch Beweise [für die Inhärenz]." Auf diesen [Einwand des Vaiçeshika] antwortet [der Verfasser]:

100. Weder die Wahrnehmung noch die Erschliessung, weil in allen beiden Fällen die Sache anders zu erklären ist.

Weil in allen beiden Fällen, d. h. bei der Wahrnehmung, dass [ein Ding] charakterisirt ist, und bei der Erschliessung [der von euch so genannten Inhärenz aus der Vorstellung des charakte-

1) Dieses Sûtra ist gegen die Lehre der Vaiçeshikas gerichtet, bei denen die Inhärenz (*samavâya*) eine der sechs Kategorien ist.

risirten] die Sache anders zu erklären ist, nämlich einfach aus dem Wesen [des betreffenden Dinges], sind jene beiden keine Beweise für die Inhärenz. Das ist der Sinn. Damit ist folgendes gemeint: Wie [von den Vaiçeshikas] die Vorstellung, dass etwas durch die Inhärenz charakterisirt sei, einfach durch das Wesen der Inhärenz, [nicht aber durch die Annahme einer neuen Inhärenz] gedeutet wird — aus Furcht vor einem regressus in infinitum — [wie] demnach [von ihnen] in diesem Fall die Wahrnehmung und Erschliessung anders erklärt wird, [d. h. als das Wesen der Sache zum Objekt habend], ebenso soll man auch die Vorstellung des charakterisirten in dem Falle des Verhältnisses von Eigenschaft und Träger der Eigenschaft u. s. w. [d. h. von Bewegung und sich bewegendem, von Theil und Ganzem etc.] einfach durch das Wesen der Eigenschaft, [resp. der Bewegung, des Theils] etc. deuten; es sind also auch in diesen Fällen die Wahrnehmung und die Erschliessung, [durch welche die Vaiçeshikas die Inhärenz beweisen wollen,] anders zu deuten.

Wenn [uns darauf eingewendet wird]: „Dann ist aber doch auch eine Vereinigung (*saṃyoga*) nicht zu erweisen, weil z. B. die Vorstellung, dass ein Topf sich auf dem Erdboden befindet, auf andere Weise, d. h. aus dem Wesen [des Topfes und des Erdbodens], erklärt werden könnte“, [so antworten wir]: Nein! denn, [damit man dies thun könnte], müsste auch zur Zeit der Trennung, da ja das Wesen des Erdbodens wie des Topfes in demselben Zustande verharrt, die Vorstellung des [durch den Topf] charakterisirten [Erdbodens] obwalten. In einem Falle dagegen, [wo die Vaiçeshikas eine] Inhärenz [sehen,] kommt niemals eine Trennung des [sogenannten] inhärirenden von seinem Sitze vor, und deshalb lässt sich dieser [unser] Widerlegungsgrund nicht [auf solche Fälle] anwenden. [1])

Ein Gewisser aber [d. h. Aniruddha] sagt zu diesem [Sûtra], die [angebliche] Inhärenz sei anders zu erklären, [als die Vaiçeshikas thun], nämlich als die Verbindung mit der Identität (*tâdâtmya*). Das ist nicht richtig, weil damit nur ein anderer Ausdruck [für ‚Inhärenz‘] gegeben ist; denn von einer absoluten Identität kann hier [z. B. bei der Eigenschaft und ihrem Träger] nicht die Rede sein, weil der Träger der Eigenschaft bestehen bleibt, auch wenn man die Eigenschaft abtrennt [2]), und weil man [thatsächlich in solchen Fällen] die Vorstellung hat, dass [das Subjekt durch die Eigenschaft] charakterisirt, [nicht aber mit dieser identisch]

1) Der *samavâya* wird also von den Sâṃkhyas nicht anerkannt, weil das mit ihm bezeichnete stets zu dem Wesen des Dinges gehört; der *saṃyoga* aber existirt, weil seine Beobachtung sich auf etwas gründet, das von dem Wesen der in Betracht kommenden Dinge unabhängig ist.

2) D. h. weil, wenn man den Begriff ‚blaufarbig‘ von dem Begriff ‚Topf‘ abtrennt, doch noch immer der letztere existirt.

sei. Es kann vielmehr, da man [auf andre Weise] nicht [zu einer vernünftigen Anschauung] gelangt (*agatyâ*), [von Aniruddha] nur eine besondere Verbindung gemeint sein, welche sowohl für die Vorstellung der Getrenntheit [z. B. des Subjekts und der Eigenschaft][1]) als auch für die der Nichtgetrenntheit [beider][2]) der bestimmende Faktor ist. Ob man nun also eine solche [Verbindung] Inhärenz nennt oder Identität, ist nur ein nomineller Unterschied. [Jedenfalls] aber ist [dann für Aniruddha] eine Verbindung vorhanden, welche etwas von den beiden in Verbindung stehenden Dingen verschiedenes ist, [während w i r hier nur das Wesen der Sache anerkennen]. Wenn hingegen [von Aniruddha] mit ‚Identität' nur das Wesen [der in Frage kommenden Dinge] bezeichnet ist, so wird ja auch von uns dasselbe gelehrt, und es liegt demnach [auch in diesem Fall] nur eine Verschiedenheit des Ausdrucks vor.[3]) Ferner ist die Identität erfahrungsgemäss bestimmend für die Vorstellung der [begrifflichen] Getrenntheit, z. B. in dem Falle „der Topf ist ein Ding"[4]), nicht aber für die Vorstellung des Verhältnisses von enthaltendem und enthaltenem, weil solche Anschauungen wie „das Ding des Topfes" nicht existiren.[5]) Darum bedeutet die Identität z. B. des Dinges nur das Ding-sein. Wie kann deshalb die von den Gegnern angenommene Inhärenzverbindung durch [die Deutung auf] den Identitätsbegriff den [beabsichtigten] Zweck erfüllen, für die Vorstellung des Verhältnisses von enthaltendem und enthaltenem bestimmend zu sein? Denn [wenn die Fäden das Kleid sind, so] ist das Kleid nicht in den Fäden, u. s. w.

Es ist ein Lehrsatz [unseres Systems], dass in Folge einer Erschütterung (*kshobha*) der Urmaterie die Verbindung von Urmaterie und Seele eintritt und in Folge deren die Schöpfung. Dagegen wird der folgende Einwand von den Heretikern [d. h. von den Buddhisten] erhoben: „Keinem Ding ist eine Bewegung wie eine Erschütterung eigen. Jedes Ding ist von momentaner Dauer; wo es entsteht, ebendaselbst geht es zu Grunde. Darum lässt sich keine aus der Verbindung mit einem andern Ort zu erschliessende Bewegung constatiren."[6]) Darauf entgegnet [der Verfasser]:

1) Z. B. ‚der Topf ist blaufarbig' (*nîla-rûpavân ghaṭaḥ*).

2) Z. B. ‚der blaufarbige Topf' (*nîlo ghaṭaḥ*).

3) Das folgende aus der v. l. und dem MS.

4) Denn bei der Identificirung handelt es sich um zwei getrennte Begriffe.

5) Die Vorstellung aber „die Hitze des Feuers" ist richtig; in diesem wie in allen analogen Fällen, in denen die Vaiçeshikas eine Inhärenz, die Sâṃkhyas das Wesen des Dinges constatiren, liegt also keine Identität vor.

6) Denn wenn ein Ding sich nach einem andern Ort bewegt zu haben scheint, ist es nach der Meinung jener schon nicht mehr dasselbe wie vorher.

101. Die Bewegung ist nicht nur zu erschliessen, weil von dem ganz nahe stehenden dieselbe und das, dem sie angehört, auch[1]) sichtbarlich beobachtet wird.

Die Bewegung ist nicht allein[2]) aus der Verbindung mit — oder [aus der Trennung von —] einem andern Orte zu erschliessen, weil von dem ganz nahe stehenden, d. h. von dem in der Nähe befindlichen Zuschauer, die Bewegung und dasjenige, welchem die Bewegung angehört, auch durch die sinnliche Wahrnehmung beobachtet wird, wie z. B. ‚der Baum schwankt'. Das ist der Sinn.

Im dritten[3]) Buche waren [in den Sûtras 17—19] die verschiedenen Ansichten über den Körper erwähnt, dass derselbe aus den fünf Elementen bestehe u. s. w., aber es war nicht eine bestimmte als die richtige hingestellt. Mit Bezug auf diese[4]) [Ansichten] weist der Verfasser hier die Lehre eines Opponenten zurück:

102. Der Körper besteht nicht aus den fünf Elementen, weil mehrere Dinge nicht die materielle Ursache sein können.

Mehrere, d. h. verschiedenartige Dinge. Der Rest ist verständlich. Da erfahrungsgemäss nicht [mehrere] verschiedenartige Dinge im Falle des Topfes, des Kleides u. s. w. die materielle Ursache sind, so ist [auch in unserem Falle] nur ein gleichartiges [nämlich die Erde] diese Ursache. Wenn man aber davon spricht, dass [der Körper] aus den fünf Elementen bestehe, so will man damit sagen, dass die übrigen vier Elemente die Stabilität [des Körpers] bewirken.[5]) Hiermit sind auch die Ansichten widerlegt, dass [der Körper] aus zwei, drei oder vier Elementen bestehe. Was [unsere] Meinung von der einheitlichen materiellen Ursache [desselben] betrifft, so wird [der Verfasser] noch [unten in Sûtra 112 ausdrücklich] lehren, dass allein die Erde die materielle Ursache eines jeden Körpers ist.

Einige sagen: „Es giebt nur einen g r o b e n Körper." Dies widerlegt [der Verfasser mit den Worten]:

1) Das zweite *eva* steht im Sinne von *api;* vgl. den Commentar.

2) L. *na kevalaṃ* mit der v. l. und dem MS.

3) *dvitîyâ*°, wie übrigens auch im MS. steht, ist in *tṛtîyâ*° zu verbessern, da im zweiten Buche von diesem Gegenstand gar nicht die Rede war und da im Comm. zu III. 19 auf unsere Stelle verwiesen wurde. Das *dvitîyâdhyâye* dadurch zu rechtfertigen, dass Vijñânabhikshu von hier aus rückwärts gezählt habe, scheint mir gezwungen.

4) L. *teshv atra* mit der v. l. und dem MS., ferner mit dem letzteren *para*° statt *apara*°.

5) Indem das Wasser das Blut, das Feuer die Körperwärme, die Luft das Athmen und der Aether die Luftröhre erhält.

103. Er ist nicht nothwendig grob, weil es auch einen hinüberführenden [1]) giebt.

‚Körper' (*çarîra*) ist dasjenige, was das Substrat (*âçraya*) für die Sinne ist [2]), einem Ausspruch des Manu [1. 17] zufolge:

„Weil die feinen Theile von dessen Gestalt das Substrat für diese sechs [Sinne [3])] bilden (*âçrayanti*), deshalb nennen die Weisen dessen Gestalt ‚Körper' (*çarîra*)."

Ein solcher Körper nun ist nicht nothwendig grob, d. h. sichtbar. Warum [nicht]? Weil auch ein anderer aus dem Element [Erde] bestehender Körper noch existirt, der ‚hinüberführende' (*âtivâhika*) nämlich, welcher so fein ist, dass er sinnlich nicht wahrgenommen werden kann. Das ist der Sinn. Weil dieser den ‚inneren Leib', [der durch das Innenorgan und die Sinne gebildet ist,] aus einer Welt in die andere hinübergeleitet, heisst er ‚hinüberführend'; denn es ist schon oben [III. 12] gelehrt, dass der ‚innere Körper' sich nicht würde bewegen können [4]), wenn er nicht ein aus Elementen bestehendes Substrat hätte, ebenso wenig wie ein Bild oder dgl. Unser Sûtra hat nur den Zweck, jenes [III. 12] zu verdeutlichen. Dabei ist zu beachten, dass auch der ‚innere Leib' als Körper gilt, weil er der Sitz der Empfindung ist, oder weil er [d. h. vielmehr das einen Theil desselben bildende Innenorgan] die Basis für den Reflex der Seele ist. Als Belege für die Existenz des ‚hinüberführenden Körpers' nun haben wir die Schriftstelle:

„Daumengross ruht die Seele, der innere Körper, immerdar in dem Herzen der Menschen." [Kaṭh. 6. 17],

und die Traditionsstelle:

„Die daumengrosse Seele riss Yama mit Gewalt heraus [5])." [Mbh. 3. 16763].

Denn der ‚innere Leib', der den ganzen [groben] Körper erfüllt, kann an sich nicht daumengross sein. Daraus folgt also, dass die Daumengrösse seinem Substrat, [dem ‚hinüberführenden Körper'] angehört. Wie [nämlich] das [künstliche] Licht, obschon es das ganze Haus erfüllt, die Form einer kleinen Spitze hat, und zwar deshalb, weil ein feiner Theil des Oeldochtes oder [Spahnes], d. h. der concentrirte, aus dem Erdelement bestehende Theil oben am Docht die Form einer kleinen Spitze hat, ebenso — müssen wir schliessen — wird auch dem ‚inneren Leibe', obwohl er den [groben] Körper ganz erfüllt, Daumengrösse [d. h. eine geringe

1) Vgl. im Comm. zu III. 11.

2) Dies soll eine Etymologie sein!

3) Es ist also der innnere Sinn (*manas*) mitgerechnet.

4) L. *citrâdival liṅgadehasya gamanânupapatteḥ* mit der v. l. und dem MS.

5) Die Calcuttaer Ausgabe des Mbh. hat *yamo balât*.

Ausdehnung] zugeschrieben, weil sein Substrat, der fein-elementige [hinüberführende Körper] [1]) Daumengrösse besitzt.

Oben [II. 23] ist gelehrt, dass die Sinne etwas anderes sind als ihre körperlichen Sitze (*golaka*). Um dies zu begründen, widerlegt [der Verfasser] jetzt die Ansicht, dass die Sinne etwas, das sie nicht erreichen, zur Kenntniss bringen können:

104. Was sie nicht erreichen, bringen die Sinne nicht zur Kenntniss, wegen des Nichterreichens, oder weil sie alles erreichen würden.

Wenn die Objekte nicht mit ihnen in Verbindung stehen, so bringen die Sinne nichts zur Kenntniss, ‚wegen des Nichterreichens‘, d. h. weil die Erfahrung lehrt, dass Lampen und ähnliche [erleuchtende Dinge] nicht zur Kenntniss bringen, was ausser ihrem Bereich liegt; und weil [die Sinne], wenn sie etwas der Art zur Kenntniss bringen könnten, alle Dinge, ob sie auch durch dazwischenliegendes getrennt oder [in unendliche Ferne entrückt] sind, erkennen lassen müssten. Das ist der Sinn. Wegen der [thatsächlichen] Verbindung mit der entfernten Sonne und mit ähnlichen Dingen sind also die Sinne etwas anderes als ihre körperlichen Sitze. [2]) Das ist gemeint. Die Organe nun bringen, da sie selbst ungeistig sind, die Objekte nur dadurch zur Erkenntniss, dass sie dieselben der Seele darbieten, gleichwie der Spiegel das Gesicht zur Kenntniss gelangen lässt. Oder vielmehr: ‚ein Objekt zur Kenntniss bringen‘ ist nichts anderes als ‚ein Abbild des Objekts in sich aufnehmen‘.

„Dann ist aber doch die Meinung [der Naiyâyikas] richtig, dass der Gesichtssinn aus Licht bestehe, weil bekanntlich allein das Licht in der Form der Strahlen so schnell in die Ferne eilt.“ Diesen Einwand weist [der Verfasser mit folgenden Worten] zurück:

105. Nicht, weil das Licht dahineilt, besteht der Gesichtssinn aus Licht, da sich dies durch die Funktion erklärt.

Weil man sieht, wie das Licht dahineilt, darum darf man nicht sagen, dass der Gesichtssinn aus Licht bestehe. Warum [nicht]? Weil sich auch ohne die Annahme der Lichtnatur [des Gesichtssinns] sein Dahineilen wie im Falle des Athems durch eine besondere Funktion erklärt. Das ist der Sinn. Denn gleichwie der Athem, ohne den Körper zu verlassen, von der Nasen-

---

1) L. *svâçraya-sûkshma-bhûtasya* mit der v. l. und dem MS.

2) Denn wenn die Sinne Auge, Ohr, Nase etc. wären, würden sie auf Grund der vorstehenden Beweisführung nur dasjenige erkennen lassen können, was in unmittelbarer räumlicher Verbindung mit diesen Gliedmassen steht.

spitze nach aussen in einige Entfernung strömt vermöge der Funktion, welche Athmen heisst, ebenso eilt der Gesichtssinn, obwohl er keine aus Licht bestehende Substanz ist, in gleicher Weise den Körper nicht verlassend, vermöge der besonderen Modifikation, welche wir als Funktion bezeichnen, in einem Augenblick z. B. zu der fernen Sonne hin.

„Was für einen Beweis giebt es nun aber für [die Existenz] einer so beschaffenen Funktion?" Darauf antwortet [der Verfasser]:

106. Durch die Erkenntniss der erreichten Objekte als das Merkmal wird die Funktion erwiesen.[1])

Das ist verständlich.

[Der Verfasser] beschreibt nun das Wesen dieser Funktion, um zu begründen, dass dieselbe wandert, obwohl sie den Körper nicht verlässt:

107. Die Funktion ist ein anderes Princip als Theil oder Eigenschaft, weil sie zum Zwecke der Verbindung dahineilt.

Weil sie zum Zwecke der [mit den Objekten einzugehenden] Verbindung dahineilt, darum ist die Funktion weder ein Theil des Gesichts- resp. eines anderen Sinnes, — d. h. kein abgelöster Theil, der einem [aus dem Feuer fortsprühenden] Funken vergleichbar wäre, — noch eine Eigenschaft wie z. B. die Farbe; sondern die Funktion ist ein [unlösliches] Glied des [Sinnes, also] etwas von Theil und Eigenschaft verschiedenes. Denn wenn [sie ein löslicher Theil wäre, und mithin] eine Trennung [von dem Sinne] vorläge, so würde durch sie keine Verbindung des Gesichtssinnes z. B. mit der Sonne vermittelt werden können; und [dies würde ebenso wenig möglich sein], wenn [die Funktion] eine Eigenschaft wäre, weil dann ihre Bewegung, d. h. ihr Dahineilen, ausgeschlossen sein würde. Das ist der Sinn. Daraus ergiebt sich, dass auch die Funktion des Innenorgans, [welche durch Vermittlung der Sinne hinauseilt um die Objekte zu erfassen,] nur eine Modifikation [des Innenorgans], d. h. etwas substantielles ist, — wie die [züngelnde] Spitze der Flamme des Lichtes [eine Modifikation der Flamme ist und zu der Substanz derselben gehört] — und dass [diese Modifikation] in Folge ihrer Klarheit eine Verfassung annimmt, in welcher sie dieselbe Form wie die Objekte hat.

---

1) D. h. das blosse Vorhandensein dieser Erkenntniss beweist die Existenz einer solchen Funktion.

„Wenn nun demnach die Funktionen Substanzen sind, wie kann die Bezeichnung ‚Funktion' auf die Qualitäten des Innenorgans, d. h. auf Wünsche und dgl., angewendet werden?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

108. Nicht mit Nothwendigkeit eine Substanz, wegen seiner Etymologie.

[Das Wort] *vṛtti*, [welches im vorstehenden mit ‚Funktion' übersetzt ist,] bezeichnet nicht mit Nothwendigkeit nur eine Substanz. Warum [nicht]? ‚Wegen seiner Etymologie'; d. h. weil es [1]), nämlich [das Wort] *vṛtti*, die Bedeutungen hat, welche sich aus der Etymologie ergeben. [2]) Denn nach den Angaben [der Lexika, in denen es heisst]: „*vṛtti* steht im Sinne von ‚Lebensweise' (*vartana*) und ‚Leben' (*jîvana*)" ist dieses Wort ein solches, dessen Bedeutungen der Etymologie genau entsprechen (*yaugika*). ‚Leben' bedeutet nun die Funktion, welche die eigene Fortdauer veranlasst; denn es heisst im Glossar [cf. Dhâtup. 15. 54]: „Die Wurzel *jîv* [3]) ‚leben' hat den Sinn ‚Erhaltung der Kraft und des Athems'"; und [die andere, erstgenannte Bedeutung von *vṛtti* lässt sich] aus dem Sprachgebrauch des täglichen Lebens [belegen], dem zufolge man von der *vṛtti* [d. h. ‚Lebensweise'] der Vaiçyas, Çûdras u. s. w. spricht. Da nun das Innenorgan ebensowohl durch die Wünsche und die andern [Qualitäten] lebt, wie durch die [im Commentar zum vorigen Sûtra beschriebene] substantielle *vṛtti*, so sind auch die ersteren *vṛtti* [zu nennen]; denn das Innenorgan stirbt, wenn [diese] alle unterdrückt werden. Das ist der Sinn.

Da die Schrift [z. B. Chând. 6. 5. 4] auch lehrt, dass die Sinne aus den Elementen gebildet seien, so liesse sich vielleicht der Zweifel hegen, ob solche Schriftstellen nicht eine durch die Verschiedenheit der einzelnen Welten bedingte beschränkte Giltigkeit besitzen. [4]) Mit Bezug darauf sagt [der Verfasser]:

109. Trotz der Verschiedenheit der Gebiete haben sie keine andere materielle Ursache; sie sind nothwendig wie bei uns und den anderen.

---

1) Durch *tatra* wird das *tat* des Sûtra aufgenommen.

2) D. h. weil *vṛtti* alles bedeutet, was es seiner Ableitung nach bedeuten kann.

3) Trenne *jîva* (die von den Grammatikern aufgestellte Wurzelform) von dem folgenden ab. Im Dhâtup. steht nur *prâṇa-dhâraṇe*, das *bala-prâṇa-dhâraṇayoḥ* muss in einem mir unbekannten ähnlichen Werke sich finden. Vgl. dasselbe Citat im Comm. zu VI. 63.

4) D. h. ob nicht etwa zwar für unsere Welt die Sâṃkhya-Lehre richtig sei, dass die Sinne Produkte des Subjektivirungsorgans sind, für andere Welten aber die Angabe jener Schriftstellen.

Auch aus der Verschiedenheit der Gebiete, d. h. der Brahmawelt u. s. w., [darf man] nicht [entnehmen, dass] die Sinne [dort] eine andere materielle Ursache als das Subjektivirungsorgan haben; vielmehr sind sie bei allen, ebenso wie bei uns und den andern Bewohnern dieser irdischen Welt, nothwendig ein Produkt des Subjektivirungsorgans; denn aus der Schrift lernen wir nur, dass ein und derselbe innere Körper durch die verschiedenen Gebiete wandert. Das ist der Sinn.

„Wie sollen aber dann die Schriftstellen erklärt werden, welche sagen, dass [die Sinne] aus den Elementen gebildet seien?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

110. Wegen der Bezeichnung der bewirkenden Ursache findet eine solche Bezeichnung statt.

Man bezeichnet [gelegentlich] auch eine bewirkende [oder begleitende] Ursache als die materielle, wenn man den Vorrang einer solchen [vor den andern bewirkenden oder begleitenden Ursachen] andeuten will; wie man z. B. sagt: das Feuer geht aus dem Brennholz hervor. Aus diesem Grunde sind [in der Schrift] die Elemente als die materielle Ursache [der Sinne] bezeichnet. Das ist gemeint. Denn die Sinne, das Gesicht u. s. w. entstehen [1]) nur unter Mitwirkung des Lichtes und der andern Elemente aus dem von diesen unterstützten Subjektivirungsorgan, ebenso wie das Feuer durch die Mitwirkung des dem Erdelement zugehörigen Brennholzes [2]) aus dem von diesem unterstützten Lichte hervorgeht. Die Autorität hierfür ist die Schriftstelle „Denn aus Speise gebildet, o Lieber, ist der innere Sinn u. s. w." [Chând. 6. 5. 4] und der dort angeführte Grund, [dass das Denkvermögen durch Fasten geschwächt und durch Nahrung gestärkt wird].

Bei dieser Gelegenheit stellt [der Verfasser] die Besonderheiten in Betreff des groben Körpers fest:

111. Weil er auch aus der Hitze, dem Ei, dem Mutterschoss, dem Keim, dem Willen und der übernatürlichen Kraft hervorgeht, besteht die Beschränkung nicht.

In der Schriftstelle [Chând. 6. 3. 1] „Nur drei Entstehungsarten fürwahr giebt es für diese Wesen: sie gehen aus dem Ei, dem lebenden und dem Keim hervor" sind im Anschluss an die gewöhnliche Auffassung drei verschiedene Körper, der aus dem Ei hervorgegangene u. s. w., genannt; [es ist] aber nicht [gemeint,

---

1) L. *bhavanti* mit der v. l., dem MS. und Aph.[3] 401, Anm. 1.

2) L. *pârthivendhanopashṭambhena* mit der v. l., dem MS. und Aph.[3] 401, Anm. 1.

dass] eine solche Beschränkung [thatsächlich] bestehe, weil es [in Wirklichkeit] sechs verschiedene Körper giebt, den aus der Hitze entsprungenen und die übrigen [fünf im Sûtra genannten]. Das ist der Sinn. Aus der Hitze nun gehen hervor die Moskitos und dgl., aus dem Ei die Vögel, Schlangen und dgl., aus dem Mutterschoss die Menschen u. s. w., aus dem Keim die Bäume u. s. w., aus dem Willen hervorgegangen sind Sanaka [1]) und andere; aus der übernatürlichen Kraft hervorgegangen sind die aus der Kraft der Sprüche, der Askese u. s. w. entsprungenen, wie z. B. die Körper, welche aus dem Körper des [Dämons] Raktabîja entstanden. [2])

Das oben [in Sûtra 102] gelehrte, dass der Körper nur aus einem Element bestehe, erklärt [der Verfasser] bei dieser Gelegenheit [im folgenden] specieller:

112. Für alle ist die Erde die materielle Ursache wegen ihrer besonderen Beschaffenheit. Jene Bezeichnung ist wie oben [zu verstehen].

Für alle Körper ist allein die Erde die materielle Ursache ‚wegen ihrer besonderen Beschaffenheit‘, d. h. weil sie sich [vor den andern Elementen] auszeichnet durch ihr grösseres Quantum und [durch die Fähigkeit die übrigen Elemente in sich aufzunehmen]. Die [hie und da zu findende] Bezeichnung des Körpers aber [3]) als eines aus fünf, vier oder einer andern Zahl von Elementen gebildeten [4]) ist wie oben [in Sûtra 110 zu verstehen], d. h. ebenso wie die Thatsache, dass die S i n n e [gelegentlich] ein Produkt der Elemente genannt werden, [was] nur deshalb [geschieht,] weil sie unter Mitwirkung derselben entstehen. Das ist der Sinn.

„Da nun aber der Athem die Hauptsache in dem Körper ist, so wird e r den Körper ins Leben rufen.“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

113. Der Athem ruft nicht den Körper ins Leben [5]), weil er aus der Kraft der Sinne hervorgeht.

---

1) Ein Sohn Brahman's, der durch den blossen Willen seines Vaters geschaffen wurde.

2) S. Mârk. P. 88. 39 ff., wo erzählt wird, dass aus jedem zur Erde gefallenen Blutstropfen des verwundeten Dämons ein ihm gleichartiger Dämon entstanden sei.

3) *atrâpi* ist zu tilgen und *tu* hinter °*vyapadeçaḥ* einzufügen mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 402, Anm. 2.

4) Vgl. III. 17, 18 und den Commentar zu V. 102.

5) Man sollte *na prâṇasya dehârambhakatvam* erwarten, und so erklärt Vijñânabhikshu. Durch die auffallende Ausdrucksweise des Sûtra sind Aniruddha und Mahâdeva zu einer gezwungenen Deutung veranlasst.

Der Athem ruft nicht den Körper ins Leben; denn da ohne die Sinne der Athem nicht besteht, wie sich aus positiver und negativer Betrachtungsweise ergiebt (*anvaya-vyatirekâbhyâm*) [1]), so geht der Athem hervor — d. h. entsteht — lediglich aus einer besonderen Kraft der Sinne. Das ist gemeint. Damit soll folgendes gesagt sein: der Athem, der eine Funktion der Organe ist [2]), kann in Abwesenheit der Organe nicht bestehen. Da also in einem Leichnam wegen des Fehlens der Organe der Athem fehlt, kann dieser nicht den Körper ins Leben rufen.

„Wenn nun also der Athem nicht die Ursache des Körpers ist, so könnte doch der Körper auch ohne den Athem entstehen?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

114. Unter der Leitung des Geniessers findet die Bildung des Sitzes des Genusses statt, weil sonst das Verfaulen eintreten müsste.

Nur unter der Leitung — d. h. [nur] in Folge der Wirksamkeit — des Geniessers, d. h. der mit dem Athem [weil mit dem inneren Körper] verbundenen [Seele], geht die Bildung des Sitzes des Genusses, des [groben] Körpers, vor sich, weil ‚sonst', d. h. ohne die Wirksamkeit des Athems [des Lebensodems], das Verfaulen [der Stoffe, aus denen sich der Körper entwickelt], des Sperma und des Blutes, eintreten müsste — wie bei einem Leichnam. Das ist der Sinn. Demnach ist der Athem wegen seiner besonderen Thätigkeiten, d. h. weil er das Durchströmen des Lebenssaftes [durch den ganzen Organismus] und [die Ernährung desselben] bewirkt, begleitende Ursache des Körpers; denn er erhält ihn. Das ist gemeint.

„Dann kann man aber doch annehmen, dass die Leitung nur Sache des Athems sei, weil dieser thätig ist, [aber] nicht des Athembesitzers [d. h. der Seele], weil dieselbe unveränderlich ist und die Leitung von Seiten eines unthätigen keinen Zweck hat." Darauf erwidert [der Verfasser]:

115. Die Leitung des Herrn geschieht durch Vermittlung des Dieners, nicht unmittelbar.

Bei der Bildung des Körpers geschieht die in einer Wirksamkeit sich äussernde Leitung des Herrn, d. h. des Geistes, nicht unmittelbar, d. h. [nicht] direkt, sondern durch Vermittlung des Dieners, d. h. des Athems; wie wenn ein König eine Stadt baut. Das ist der Sinn. Demnach steht fest, dass der Athem unmittel-

---

1) Anvaya: *yadâ-yadendriyâṇi, tadâ-tadâ prâṇaḥ;* Vyatireka: *yadâ nendriyâṇi, na tadâ prâṇaḥ.*
2) Vgl. II. 31.

bar Leiter ist, die Seele aber[1]) nur wegen der Verbindung mit dem Athem. Das ist ebenso auch z. B. bei der Bildung des Topfes durch den Töpfer, [der nicht unmittelbar, sondern nur durch die ‚Verbindung mit den Werkzeugen‘ den Topf hervorbringt]. Dabei besteht aber der Unterschied, dass dort [im Falle des Töpfers] nicht nur der Geist, sondern auch die Mitwirkung des Beschlussorgans und anderer [Faktoren] nöthig ist, weil der Hervorbringung [des Topfes] ein Beschluss vorangehen muss. Wenn nun auch die Bildung des Körpers nur unter der [direkten] Leitung des Athems vor sich geht, so ist doch dazu auch die durch den Athem vermittelte Verbindung mit dem Athembesitzer [d. h. mit der Seele] erforderlich, weil der Körper durch den Athem lediglich im Interesse der Seele gebildet wird. Um dies zum Ausdruck zu bringen ist [in Sûtra 114] gesagt „unter der Leitung des Geniessers.“

Oben [II. 1] ist gelehrt worden, dass die Urmaterie zum Zwecke der Erlösung der [thatsächlich] freien [Seele wirke]. Mit Bezug darauf sagt [der Verfasser folgendes], um das allzeitige Erlöstsein [der Seele] zu begründen einem Einwand der Opponenten gegenüber: „Wie kann das Selbst allzeit erlöst sein, da wir sehen, dass es gebunden ist?“:

116. In der Versenkung, im Tiefschlaf und in der Erlösung haben sie die Natur des Brahman.

Die Versenkung ist der Zustand der [bis zur] Bewusstlosigkeit [gesteigerten Yogapraxis], der Tiefschlaf ist hier der ‚vollständige Tiefschlaf‘[2]), und die Erlösung [nicht die ‚Erlösung bei Lebzeiten‘, sondern] die [absolute] Isolirung nach dem Tode. In diesen Zuständen haben die Seelen, [um mit den Vedantisten zu reden,] die Natur des Brahman; d. h. da dann die Affektionen des Innenorgans geschwunden sind und in Folge dessen die durch dieselben veranlasste Upâdhi-artige Begrenztheit [der Seelen] aufgehoben ist[3]), ruhen diese in der Fülle ihres eignen Wesens; gleichwie der Raum in dem Topfe [zur Fülle, d. h.] zum Fürsichsein gelangt, wenn der Topf zu Grunde gegangen ist. Dies ist [oben II. 34 mit den Worten] ausgesagt: „Wenn jene zu Ende sind, ist sie [d. h. die Seele] von der Beeinflussung frei und ruht in sich selbst.“ Demnach ist das Brahmansein einfach das Wesen der Seelen, da dasselbe wie die Weisse der Krystalls, von keiner veranlassenden [oder begleitenden] Ursache abhängig ist. In der Zeit

1) L. *tu* hinter *purushasyâdhishṭhâtṛtvam* mit der v. l. und dem MS.

2) Ueber welchen der Comm. zu I. 148 zu vergleichen ist. Cf. auch Çaṅkara zum Brahmasûtra 1. 3. 15.

3) Die Lesart der v. l. °*paricchedâdi-vigame 'pi* ist, obwohl von Hall als besser bezeichnet, zurückzuweisen, da *âdi* und *api* keinen Sinn haben; das MS. liest °*paricchedâdi-vigamena*.

aber, in welcher die Verbindung mit den Affektionen des Innenorgans besteht, existirt die Wahnvorstellung von der Beschränktheit [der Seele], weil diese sich dann in einem Zustand manifestirt, in welchem ihr geistiges Wesen [durch die Einwirkung jener Affektionen] beschränkt ist; und ebenso scheint [in dieser Zeit die Seele] in Folge des Reflexes der Affektionen durch Schmerz und dgl. getrübt zu sein; [aber] alles dies gehört nur dem Upâdhi an, entsprechend der positiven und negativen Anschauung (*anvaya-vyatireka*) [1]) der bewirkenden Ursache, d. h. eben des Upâdhi, [worunter das Innenorgan zu verstehen ist. Dies ist geradeso,] wie bei der [durch den Reflex der Hibiscus-Blüthe hervorgerufenen] Röthe des Krystalls. Das ist gemeint. Ebenso sagt ein Yoga-sûtra [1. 4]: „Zu anderer Zeit [als der der Concentration] hat [die Seele] die gleiche Form mit den Affektionen." In unserm System bedeutet das Wort Brahman die Gesammtheit der Seelen in ihrem Fürsichsein und in der Freiheit von der durch die Upâdhis bedingten Beschränktheit, Trübung u. s. w., aber nicht, wie in der Brahmamîmâṃsâ [2]), nur eine besondere, durch die göttliche Allmacht charakterisirte Seele. Dieser Unterschied ist im Auge zu behalten. Hierüber [sind von mir] folgende Verse zum besseren Verständniss der Schüler [verfasst; sie] lauten:

> „Wenn die Unendlichkeit (*âkâça*) des Geistes sich nicht [als solche] manifestirt, so lässt das in allerlei Formen hierhin und dorthin wegen des gleichzeitigen Sichdarbietens [der Objekte] wandernde Denkorgan (*dhî*) den Geist als wandernd erscheinen. [3])
>
> In Wahrheit aber ist die Unendlichkeit (*nabhas*) des Geistes immerdar für sich seiend und von einerlei Art; an den Stellen, wo [der Geist] frei von [der Einwirkung] der Affektionen ist, erblickt er nichts, weil nichts [für ihn] erschaubares vorhanden ist.
>
> Denn wie die Farbe für das Auge, so ist die Affektion [des Innenorgans] das für die Seele erschaubare, [aber] nichts anderes [ausserdem]; und eine solche [Affektion] existirt nicht in der Versenkung noch [im Tiefschlaf und in der Erlösung], deshalb ist dann die Seele für sich seiend."

„Welcher Unterschied besteht dann zwischen dem Tiefschlaf und der Versenkung [einerseits] und der Erlösung [andererseits]?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

117. Bei den zweien hat es den Keim, im andern Falle ist dieser zerstört.

Bei den zweien, d. h. in der Versenkung und im Tiefschlaf, ‚hat' das Brahmansein [der Seele] ‚den Keim', d. h. ist es mit dem

---

1) Anvaya (Vyatireka): *yadâ-yadâ* (*na*) *buddhi-vṛtteḥ sattâ, tadâ-tadâ* (*na*) *purushasya pariccheda-mâlinyayor abhimânaḥ.*

2) Natürlich nach der theistischen Auffassung des Vedânta.

3) L. mit der v. l. in der zweiten Zeile *dhîr aṭantî saha vyakter aṭantîṃ darçayec citim.* Das MS. hat *âtmânaṃ* anstatt *aṭantîm.* Das von Hall aufgenommene gräuliche *cid aṭantîm* (für *citam aṭantîm!*) ist wohl schwerlich einem Manne wie Vijñânabhikshu zuzutrauen.

Keim des [erneuten] Gebundenseins behaftet; ‚im andern Falle‘, d. h. in der Erlösung, existirt ein solcher Keim nicht; dies ist der Unterschied. Das ist der Sinn. Falls [uns nun eingewendet wird:] „Wenn in der Versenkung und [im Tiefschlaf] aber noch der Keim des Gebundenseins existirt, so wird doch durch ihn die Beschränktheit [der Seele hervorgerufen]. Wie kann demnach [dann die Seele] Brahman sein?“, [so antworten wir: dieser Einwurf ist] nicht [berechtigt]; denn der Keim des Gebundenseins — d. h. die hinterlassenen Eindrücke, die Werke und [das Nichtwissen] [1]) — ruht dann [d. h. zur Zeit der Versenkung und des vollständigen Tiefschlafs] ausschliesslich in dem Upâdhi [d. h. in dem Innenorgan], aber nicht in den Seelen, und jene Dinge, [welche den Keim des Gebundenseins ausmachen,] reflektiren [in dieser Zeit] nicht in der Seele. In dem Zustande des Wachens sowie [des Traumschlafs und des ‚halben Tiefschlafs‘ [2])] dagegen besteht in Folge des Reflektirens der Affektionen des Innenorgans das durch den Upâdhi bewirkte Gebundensein, wie schon mehrfach erklärt worden ist. [3]) Wenn [uns hierauf Jemand einwendet]: „In dem [Yogasûtra] des Patañjali [1. 51] und in dem Commentar dazu ist aber doch die bis zur Bewusstlosigkeit gesteigerte Yogapraxis keimlos genannt; wie kann denn hier von ihr gesagt werden, dass sie den Keim noch enthalte?“, [so antworten wir: Das ist] nicht [richtig], weil nur in der Absicht zu lehren, dass in der bewusstlosen [Versenkung] die Zerstörung jenes Keimes allmählich vor sich gehe, [dieser Zustand] dort keimlos genannt ist; denn sonst müssten ja alle die einzelnen bewusstlosen Zustände [in dem Leben des Yogin] keimlos sein, [also jeder unmittelbar zur absoluten Isolirung der Seele führen], und das Wiedererwachen [zu bewusstem Leben] würde unmöglich sein.

„Die Existenz der Versenkung und des Tiefschlafs ist [aus der Erfahrung] bekannt; was für einen Beweis aber giebt es für die der Erlösung?“ Diesen Einwand eines Heretikers [d. h. eines Materialisten] weist [der Verfasser mit folgenden Worten] zurück:

118. Weil wie die zwei auch die drei bekannt sind, existiren vielmehr nicht [bloss] die zwei.

Weil durch das Vorbild der Versenkung und des Tiefschlafs auch die Erlösung bekannt, d. h. zu erschliessen ist, existiren vielmehr nicht nur die zwei, der Tiefschlaf und die Versenkung, sondern auch die Erlösung. Das ist der Sinn. Die Schlussfolgerung ist diese: Die Brahman-Natur [der Seele], welche im Tiefschlaf und [in der Versenkung] vorliegt, wird nur durch die dem Denk-

---

1) L. *vâsanâ-karmâdes* mit der v. l. und dem MS.
2) Vgl. den Comm. zu I. 148.
3) Hier ist in der Ausgabe die Zahl ‖ 117 ‖ zu tilgen.

organ eigenen Schäden [1]), d. h. durch die Begierde und dgl., aufgehoben. Wenn nun diese Schäden durch die Erkenntniss vernichtet sind, so tritt ein dem Tiefschlaf und [der Versenkung] völlig ähnlicher beständiger Zustand ein, und dieser ist die Erlösung.

„Zugegeben, dass in der Versenkung, trotz des Vorhandenseins des Samens, d. h. der hinterlassenen Eindrücke, keine Affektion [des Innenorgans] in der Form der Objekte entsteht, weil dann die [genannten] Eindrücke durch die Gleichgiltigkeit und [durch die thatsächliche Abgeschlossenheit gegen die Aussendinge] abgestumpft sind; im Tiefschlaf aber wird doch in Folge der Kraft der hinterlassenen Eindrücke eine Erkenntniss der Objekte eintreten. Es ist also nicht richtig [der Seele] im Tiefschlaf die Natur des Brahman zuzuschreiben." Darauf erwidert [der Verfasser]:

119. Durch die hinterlassenen Eindrücke werden die Objekte auch dann nicht zur Kenntniss gebracht, wenn ein Hinderniss vorliegt. Die begleitende Ursache hebt nicht die Hauptsache auf.

Ebenso wie bei der Gleichgiltigkeit werden auch dann, wenn das Hinderniss des Schlafes vorliegt, durch die hinterlassenen Eindrücke ihre Objekte nicht zur Kenntniss gebracht, d. h. ihre Gegenstände nicht in die Erinnerung gerufen, weil die begleitende Ursache — der [hinsichtlich der Wirkungskraft] von untergeordneterer Bedeutung seiende, hinterlassene Eindruck — nicht das stärkere Hinderniss des Schlafes aufheben kann. Das ist der Sinn. Denn das stärkere Hinderniss entkräftet den hinterlassenen Eindruck, d. h. stumpft ihn dermassen ab, dass er seine Wirkung nicht ausüben kann. Das ist gemeint.

In [Sûtra 83 des] dritten Buches wurde gelehrt, dass der bei Lebzeiten erlöste den Körper festhalte in Folge eines Minimums von hinterlassenen Eindrücken. Dagegen wird folgender Einwand erhoben: „Man sieht, dass der bei Lebzeiten erlöste geradeso wie wir und andere noch empfindet, wenn [sich] auch [die Empfindung bei ihm] immer auf ein einziges Objekt [beschränkt]. [2]) Diese [Empfindung] ist [nun mit dem Begriff des Erlöstseins] unvereinbar; denn die Eindrücke, welche [der Erreichung der Erlösung bei Lebzeiten] vorangehn, sind doch in demselben Augenblick (*prathamam eva*) vernichtet, in welchem sie [ihre Wirkung, d. h.] die Empfindung hervorbringen, und neue Eindrücke können doch [nach

1) L. *râgâdi-doshâd eva* mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 408, Anm. 1.

2) Z. B. wenn er ein Waldeinsiedler ist, auf die Wahrnehmung des Baumes, unter welchem er lebt.

der Erreichung jener Erlösung] ebenso wenig wie [neue] Werke entstehen, da dies durch die Erkenntniss verhindert wird." Darauf erwidert [der Verfasser]:

120. Ein einziger Eindruck bringt die Thätigkeit zu Stande, nicht aber giebt es für jede Thätigkeit besondere Eindrücke, weil sich die Annahme vieler ergeben würde.

Wenn in Folge eines [im Innenorgan hervorgebrachten] Eindrucks im Körper der Götter oder [Menschen] eine Empfindung begonnen hat, so wirkt dieser eine Eindruck so lange, bis die Empfindung, welche angefangen hat sich geltend zu machen und von dem betreffenden Körper auszukosten ist, ihr Ende erreicht hat, — und dieser [Eindruck] wird nur durch das Ende der Empfindung vernichtet, ebenso wie die Werke [nur durch das Ende des Resultates, das sie gezeitigt haben]; [1]) — nicht aber ist für jede Thätigkeit, d. h. für jede einzelne [Manifestation derselben] Empfindung, [ein neuer Eindruck und damit] eine Vielheit von Eindrücken [vorauszusetzen], weil sich [sonst] die complicirte Annahme [unendlich] vieler einzelner [Eindrücke] ergeben würde. Das ist der Sinn. Ebenso ist auch in dem Falle des Schwingens der Töpferscheibe nur ein einziger Eindruck, d. h. Anstoss, anzunehmen, welcher so lange vorhält, bis das Schwingen zu Ende ist.

[In Sûtra V. 111] wurde gelehrt, dass es aus Keimen hervorgehende Körper giebt. [Der Verfasser] widerlegt nun den Einwand eines Heretikers, [welcher behauptet,] dass in diesem Falle von Körpern nicht die Rede sein könne, weil keine Wahrnehmung von Aussendingen existire:

121. Die Beschränkung durch die Wahrnehmung der Aussendinge ist nicht [richtig]. Fruchtbäume, Büsche, Schlingpflanzen, einjährige, Blüthenbäume, Gräser, Kletterpflanzen u. s. w. sind gleichfalls Sitze des Genusses für einen Geniesser, wie oben.

Die Beschränkung, dass nur dasjenige Körper sei, in welchem eine Wahrnehmung von Aussendingen stattfindet, ist nicht [richtig], sondern man hat anzunehmen, dass auch die Bäume und [Pflanzen], welche nur ein innerliches Bewusstsein haben, Sitze des Genusses für einen Geniesser, d. h. Körper, sind; weil ‚wie oben', d. h. ebenso wie das vorher [in Sûtra 114] erwähnte Verfaulen des menschlichen und [thierischen] Körpers eintritt, wenn die Leitung des Geniessers [d. h. der Seele] fehlt, auch die Körper der Bäume

1) L. *nâçyaḥ* mit einem Interpunktionsstrich dahinter, weil es sich um eine Parenthese handelt.

u. s. w. [unter diesen Umständen] verdorren, und [weil sie wie die animalischen Leiber wachsen und ein Ziel ihres Wachsthums haben]. Das ist der Sinn. Ebenso sagt auch die Schrift: „Wenn die Seele einen seiner Zweige verlässt, so verdorrt dieser u. s. w.“ [Chând. 6. 11. 1].

Auch wenn man [mit Aniruddha] den [ersten] Theil „Die Beschränkung durch die Wahrnehmung der Aussendinge ist nicht [richtig]“ als ein besonderes Sûtra ansieht, so sind doch die beiden Sûtras zu combiniren und in dieser Weise zu erklären; die Spaltung der Sûtras ist [von Aniruddha], wisse man, aus Scheu vor der [übermässigen] Länge vorgenommen.

---

122. Und wegen der Tradition.

Auch wegen solcher Traditionsstellen wie:

> „Durch Sünden, die mit dem Körper begangen sind, wird der Mensch zur Pflanze, durch diejenigen, welche mit Worten begangen sind, zum Vogel oder Thier, durch die der Gedanken zum Paria.“ [Manu 12. 9]

sind Bäume und [Pflanzen] Sitze des Genusses für einen Geniesser. Das ist der Sinn.

„Demnach müssten aber doch auch in Bäumen und [Pflanzen], da ihnen eine Seele innewohnt, Verdienst und Schuld entstehen.“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

123. Nicht aus dem Körper schlechthin folgt die Befähigung zum Handeln, weil die Schrift die Besonderheit lehrt.

Nicht durch den Körper schlechthin wird eine Seele zum Entstehungsgrund für Verdienst und Schuld geeignet. Warum [nicht]? ‚Weil die Schrift die Besonderheit lehrt‘; das bedeutet: weil wir aus der Schrift lernen, dass diese Befähigung davon abhängt, ob [die Seele] durch den Körper eines Brahmanen u. s. w. charakterisirt ist.

Da [der Verfasser hier] zeigt, dass die Befähigung zum Handeln durch die Art des Körpers bedingt ist, lehrt er die dreifache Verschiedenheit der Körper:

124. In dreifacher Weise unterscheiden sie sich bei den dreien, als handelnde Körper, geniessende Körper und Körper beiderlei Art.

‚Bei den dreien‘, d. h. bei allen Wesen, ob sie oben, unten oder in der Mitte stehen, zerfallen die Körper in drei verschiedene Klassen, in handelnde Körper, geniessende Körper und Körper beiderlei Art. Das ist der Sinn. Von diesen gehört der handelnde

Körper den höchsten Weisen an [1]), der geniessende [resp. leidende] Körper [den Göttern] mit Indra an der Spitze, den Pflanzen und [Thieren] [2]), der Körper beiderlei Art den königlichen Weisen. [3]) [Diese] Dreitheilung ist hier [nur] mit Rücksicht auf die vorwaltende Eigenthümlichkeit [der einzelnen Körper gemacht]; denn sonst müsste jeder unter den Begriff des geniessenden Körpers fallen.

[Der Verfasser] nennt noch einen vierten Körper:

125. Kein einziger [unter diesen] ist der des Anuçayin(= Yogin).

„*Anuçaya*, wisse man, bedeutet ‚Abneigung, Reue, Nachwirkung'. [4])"

Dieser Erklärung [des Çâçvata, v. 320] zufolge ist *anuçaya* hier [5]) [als] ‚Gleichgiltigkeit' [d. h. als ‚Abneigung' zu fassen]. Der Sinn [des Sûtra] ist also: Der Körper der gleichgiltig gewordenen ist kein einziger unter diesen dreien, d. h. ein von diesen dreien verschiedener; wie z. B. der des Dattâtreya, Jaḍabharata und anderer, da diese einen Körper hatten, der vorwiegend nur Erkennen [aber nicht Werke oder Genuss] zeitigte. [6])

Um die [oben I. 92, V. 2 ff.] gelehrte Nichtexistenz Gottes zu begründen, negirt [der Verfasser] die von andern [d. h. von den Naiyâyikas, Vaiçeshikas und den Anhängern des Yoga-Systems dem persönlichen Gott] zugeschriebene Ewigkeit des Erkennens, Wünschens, Handelns u. s. w.:

126. Das Urtheil u. s. w. ist auch in dem besonderen Sitze nicht ewig, [ebenso wenig] wie das Feuer.

‚Urtheil' (*buddhi*) ist hier [nicht das Urtheilsorgan, sondern dessen] Funktion, die [sonst] ‚Entscheidung' (*adhyavasâya*) heisst. Also: Erkennen, Wünschen, Handeln u. s. w. sind auch in dem besonderen Sitze, der von [jenen] andern als Upâdhi [d. h. als

---

1) Weil diese vorzugsweise befähigt sind sich Verdienst zu erwerben.

2) Denn die Götter empfinden am meisten Freude, die Pflanzen und Thiere (vgl. Aniruddha's und Mahâdeva's Commentar) am meisten Schmerz.

3) L. *indrâdînâṃ sthâvarâdînâṃ ca, ubhaya-deho râjarshîṇâm iti* mit der v. l., dem MS. und Aph.[8] 415, Anm. 1. — Die königlichen Weisen geniessen wegen ihrer Herrschermacht und erwerben sich Verdienst auf Grund ihres Wissens.

4) L. mit dem Texte des Çâçvata und mit Aniruddha's richtigem Citat: *dveshe paçcâttâpânubandhayoḥ*.

5) L. *'tra vairâgyam* mit der v. l. und dem MS.

6) L. diesen ganzen Satz nach dem Wortlaut der v. l., mit dem auch das MS. übereinstimmt. Nur ist aus dem letzteren *çarîram etat-traye* (nicht °*trayaṃ*, wie die v. l. hat), aufzunehmen. Die Uebersetzung Aph.[8] 415 ‚bodies consisting of mere knowledge' ist falsch und stört den Zusammenhang

Innenorgan] Gottes statuirt wird, nicht ewig; denn aus dem Vorbild des Urtheils bei uns und andern ist auf die Endlichkeit alles Urtheilens, Wünschens und dgl. zu schliessen; ebenso wie man aus dem Vorbild des im täglichen Leben erscheinenden Feuers schliesst, dass auch dasjenige Feuer endlich ist, welches [das Weltall] umgiebt. Das ist der Sinn.

„Wir wollen indessen die Ewigkeit des [göttlichen] Erkennens, Wünschens u. s. w. auf sich beruhen lassen. Schon der Sitz dieser [Funktionen], der Upâdhi Gottes, ist ja unbeweisbar, weil die Existenz Gottes [selbst] sich nicht beweisen lässt." Dies sagt [der Verfasser im folgenden] aus:[1])

127. Und weil der Sitz sich nicht beweisen lässt.

Das ist verständlich.

„Wie kann man aber, wenn das so sein soll (*evam*), auch nur auf die Vermuthung kommen, dass Allwissenheit und [Allmacht], die im Stande sind das Weltganze nebst [allem in ihm] zu erschaffen, etwas gewordenes seien, da wir doch ebenso wenig im täglichen Leben sehen, dass göttliche Macht durch Askese oder [durch sonstige Mittel von übernatürlicher Wirksamkeit] gewonnen wird?" Dem gegenüber bemerkt [der Verfasser]:

128. Die Wunderkräfte des Yoga sind ebenso wenig zu leugnen, wie die Kräfte der Kräuter u. s. w.

Aus dem Vorbild der Kräfte, welche Kräuter u. s. w. [d. h. Edelsteine und Sprüche] besitzen, ergiebt sich auch die Existenz der durch die Yogapraxis erzeugten Wunderkräfte, sich unsichtbar zu machen u. s. f., die zum Schaffen, sowie [zum Erhalten und Zerstören] befähigen. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] widerlegt nun den [Materialisten], der behauptet, dass der Geist [ein Attribut] der Elemente sei, da [diese Lehre der Thatsache] widerspricht, dass die Existenz der Seele erwiesen ist:

129. Der Geist ist nicht [ein Attribut] der Elemente, weil er an keinem einzelnen beobachtet wird noch auch an der Vereinigung — noch auch an der Vereinigung.

Der Geist gehört den fünf Elementen auch im Zustande ihrer Vereinigung nicht an, weil er zur Zeit der Trennung an keinem einzelnen beobachtet wird. Das ist der Sinn. Dies ist schon in

---

1) L. °*siddher ity âha* mit dem MS.; *ata âha* kann nur eine Entgegnung auf einen Einwand einleiten.

[Sûtra 20 des] dritten Buches in der Form eines Lehrsatzes des Verfassers (*sva*) ausgesprochen, während es hier zum Zwecke der Widerlegung einer abweichenden Meinung geschieht; deshalb bedeutet die erneute Anführung keinen Fehler. — Die Wiederholung [der Worte ‚noch auch an der Vereinigung'] bezeichnet das Ende des Buches.

Dadurch dass [der Verfasser] in [diesem] fünften [Buch] die Irrlehrer widerlegt hat, welche mit seiner eignen Lehre im Widerspruch stehende Dinge verkünden, ist seine Lehre befestigt.

Hier schliesst in dem von Vijñânabhikshu verfassten Commentar zu Kapila's Sâṃkhya-pravacana das fünfte Buch, in welchem die Ansichten der Gegner zu nichte gemacht sind.

Buch VI.

Nachdem [der Verfasser] in den [ersten] vier Büchern den gesammten Inhalt des Systems vorgetragen und im fünften Buch durch die Widerlegung der gegnerischen Ansichten begründet hat, fasst er jetzt eben diesen Inhalt des Systems der Hauptsache nach im sechsten Buch resumirend zusammen. Denn dadurch, dass [hier] eine erneute eingehende Darstellung[1]) der [schon] gelehrten Dinge, d. h. eine Rekapitulirung des wesentlichen (*tantra*), geboten ist, entsteht bei den Schülern eine von Zweifeln und Irrthümern freie, [also] festere Erkenntniss; darum bedeutet die Wiederholung hier keinen Fehler, weil [der Verfasser] nach derselben Methode vorgeht, nach der ein Pfahl [durch wiederholte Schläge fester in die Erde] getrieben wird, und weil [ausserdem bisher] nicht angeführte Gründe und [neue Beweise] beigebracht werden.

1. Das Selbst existirt, weil es keine Beweise für seine Nichtexistenz giebt.

Die Existenz der Seele überhaupt steht schon deshalb fest, weil dieselbe aus der Vorstellung ‚Ich erkenne' folgt; denn es giebt keinen Beweis für das Gegentheil. Deshalb kommt es nur darauf an, [die Seele] in ihrer Unterschiedenheit [von allem andern] zu erfassen. Das ist der Sinn.

Für diese Unterschiedenheit giebt [der Verfasser] zwei Beweise in den [folgenden] beiden Sûtras:

2. Es ist etwas anderes als der Körper und die übrigen Dinge, wegen der Verschiedenartigkeit.

Es, das Selbst, der Seher, ist etwas absolut anderes als der Körper und die übrigen Dinge bis hinauf zur Urmaterie, ‚wegen der Verschiedenartigkeit', d. h. weil [die letzteren] der Veränderung unterliegen, während [das Selbst] unveränderlich ist, und wegen der sonstigen [schon mehrfach aufgezählten] qualitativen Unterschiede. Das ist der Sinn. Die Urmaterie und [ihre Pro-

1) Verbinde *punas* mit *vistare* (MS. *vistâre*).

dukte] sind zunächst durch Sinneswahrnehmung, Schlussfolgerung und Schrift als veränderlich erwiesen; die Unveränderlichkeit der Seele aber wird daraus erschlossen, dass diese zu jeder Zeit die [ihr von dem Innenorgan dargebotenen] Objekte erkennt. Denn also verhält es sich: gleichwie nur die Farbe das Objekt des Gesichtssinnes ist, [aber] nicht — auch bei gleicher Nähe — der Geschmack oder etwas anderes, ebenso ist das Objekt der Seele nur die Affektion des derselben zugehörigen Innenorgans, aber nicht — auch bei gleicher Nähe — [irgend] ein anderes Ding. Dies constatiren wir [einfach] auf Grund des Thatbestandes.[1]) [Alles] andere dagegen wird für die Seele zum Gegenstand des Genusses [d. h. der Erkenntniss oder Empfindung] nur dadurch, dass es in das afficirte Innenorgan Eingang findet, [aber] nicht von selbst; denn [sonst] müsste alles immerdar zur Erkenntniss gelangen. Diese Affektionen des Innenorgans nun bleiben niemals unerkannt [von dem Geiste]; denn wenn man annimmt, dass Wahrnehmen, Wünschen, Freude und dgl. [zuweilen] unerkannt bleiben [d. h. nicht zum Bewusstsein kommen] können, so würde hinsichtlich dieser [Vorgänge] geradeso gut wie z. B. bei einem [nicht deutlich wahrgenommenen] Topfe, ein Zweifel oder [Irrthum] folgender Art obwalten können: „Erkenne ich[2]) oder nicht? freue ich mich oder nicht? u. s. w.“ Da also diese[3]) [Affektionen] immerdar zum Bewusstsein kommen, so folgt daraus, dass ihr Erschauer, d. h. die Seele, unveränderlich ist. Denn wenn die Seele veränderlich wäre, so würde sie sich gelegentlich [auch] so verändern [können], dass sie erblindet, mithin würde eine Affektion des Innenorgans, obwohl vorhanden, nicht erschaut werden können.[4]) — In gleicher Weise ist [hier] auch an die ganze Reihe der früher angeführten Unterschiede [zwischen Seele und materiellem] zu denken, also daran, dass [das letztere] zum Zwecke eines andern da ist, die Seele nicht, u. s. w. [d. h. dass das materielle im Gegensatz zur Seele schöpferisch, nicht-erkennend, aus den drei Constituenten gebildet ist und unter der Leitung eines Aufsehers steht].

---

3. Auch wegen der Anwendung des Genetivs.

Auch weil die Kenner in solchen Ausdrücken wie ‚dieser mein (*mama* Genetiv) Körper, dies mein Innenorgan‘ den Genetiv anwenden, ist das Selbst etwas von dem Körper und den andern [materiellen Dingen] verschiedenes; denn im Falle der absoluten

---

1) *phala-balât* = *vastu-vaçât*, *vastu-gaty-anusârena*, *vastu-sthity-anurodhena*, P. Es sind dies alles identische *çâstrîya*-Termini.

2) Das zweite *aham* ist zu tilgen.

3) L. wohl besser *tâsâṃ* anstatt *teshâṃ* mit der v. l. und dem MS.

4) L. *adarçanâpatter iti* mit der v. l. und dem MS.

Identität würde der Genetiv nicht zu rechtfertigen sein. Das ist der Sinn. So heisst es im Vishṇupurâṇa [2. 13. 98, 99]:

„Bist du etwa dieser Kopf? Der Kopf gehört dir doch vielmehr, und ebenso der Bauch. Sind die Füsse du, oder [bist du irgend] ein anderer [Körpertheil]? [Alles] dieses gehört dir ja[1]), o König.

So in deiner Verschiedenheit[2]) von sämmtlichen Gliedern festgestellt, erwäge, o Herrscher, [die Frage] „Wer bin ich?", da du [jetzt] dazu befähigt bist."

Und man darf nicht sagen: „Die Kenner gebrauchen doch auch solche Ausdrücke wie ‚Ich bin dick'", da [derartige Aussprüche] in der Schrift als unrichtig erwiesen und ebenso wie der Satz ‚Mein Selbst ist Bhadrasena' nur in uneigentlicher Bedeutung zu verstehen sind.

„Jene [Redeweise ‚dieser mein Körper, dies mein Innenorgan'] könnte aber doch auch so [zu erklären] sein wie die Wendungen, [in denen das im Genetiv stehende mit dem im Nominativ ausgesagten identisch ist], als da sind ‚der Geist der Seele, Râhu's Haupt, der Körper der Statue' u. s. w." Darauf erwidert [der Verfasser]:

4. Es ist nicht wie bei der Statue, wegen der Widerlegung durch das Mittel, welches den Gegenstand in seiner Eigenschaft erkennen lehrt.

Jene Anwendung des Genetivs [in dem Ausdruck ‚dieser mein Körper'] ist nicht derjenigen zu vergleichen, [die vorliegt], wenn man ‚der Körper der Statue' oder ähnliches sagt. Im Falle der Statue oder ähnlicher Dinge wird [das possessive Verhältniss] durch das Mittel [der Sinneswahrnehmung] widerlegt, welches den Gegenstand in seiner Eigenschaft [d. h. die Thatsache, dass der Körper die Statue ist,] erkennen lehrt, und deshalb liegt [in solchen Fällen] nur eine Ausdrucksweise vor, bei welcher die thatsächliche Identität in das Gewand des possessiven Verhältnisses gekleidet ist (*vikalpa*[3]). Wenn man aber sagt ‚mein Körper', so wird [das Verhältniss von Besitzer und Besitz] durch kein Beweismittel widerlegt, da die Schrift und die andern Erkenntnissmittel nur dagegen sprechen[4]), dass der Körper das Selbst sei. Das ist der Sinn. Wenn aber in den Lehrbüchern das Verhältniss des Mein geleugnet wird, so soll damit nur gesagt sein, dass das Besitzen nicht ewig, also eine blosse Bezeichnung und darum nicht real [im höchsten Sinne] sei. Das ist gemeint. — Wenn man sagt ‚der Geist der Seele', so wird [das Besitzverhält-

---

1) Die Bombayer Ausgabe des V. P. hat *kiṃ* statt *hi*.

2) Die Ausgabe des V. P. hat *pṛthag bhûpa*, das MS. unseres Textes *pṛthag bhûto*.

3) Zu diesem terminus technicus vgl. S. 157, Anm. 1, S. 199, Anm. 2.

4) L. *çruty-âdi-pramâṇair bâdhâd* mit der v. l. und dem MS.

niss] auch hier durch ein Beweismittel widerlegt, welches den Gegenstand in seiner Eigenschaft erkennen lehrt; denn aus Furcht vor einem regressus in infinitum [1]) und der Einfachheit halber müssen wir den Geist als das Wesen [der Seele] verstehen, weil das Selbst als etwas von dem Körper und [allen] übrigen Dingen verschiedenes festgestellt ist.

Da [der Verfasser also] constatirt hat, dass die Seele von dem Körper und [allen] übrigen Dingen verschieden ist, bestimmt er nun [den Begriff] ihrer Erlösung:

5. Mit dem absoluten Aufhören des Schmerzes ist ihr Ziel erreicht.

Das ist verständlich.

„Da nun aber mit dem Aufhören des Schmerzes auch die Freude aufhört, also Gewinn und Verlust sich die Wage halten, kann jenes doch nicht das Ziel der Seele sein." Darauf erwidert [der Verfasser]:

6. So gross wie die Beschwerde durch den Schmerz für die Seele, ist nicht das durch die Freude bewirkte Verlangen.

Die beiden Ablative [‚durch den Schmerz' und ‚durch die Freude'] sollen die Veranlassung in der Weise bezeichnen, dass sie [gleichzeitig] das Objekt ausdrücken. ‚Beschwerde' bedeutet hier ‚Abneigung'. Also ist der Sinn [des Sûtra]: So stark wie die Abneigung gegen den Schmerz, ist nicht das Verlangen nach Freude, sondern schwach im Verhältniss zu jener. Demnach überwindet die Abneigung gegen den Schmerz auch das Verlangen nach Freude und erzeugt lediglich den Wunsch nach Aufhören des Schmerzes. Mithin halten sich Gewinn und Verlust nicht die Wage, [wenn die absolute Vernichtung des Schmerzes bewirkt ist]. So heisst es:

„Aus Furcht vor einer Fehlbitte gelangt der edle zur Gleichgiltigkeit auch einem begehrten Dinge gegenüber." [Kumâras. 1. 53].

Die Bemühung um eine kleine Freude aber, trotzdem [ihretwegen] die Schmerzen der Hölle oder andere [Qualen] in Aussicht stehen, erklärt sich einfach durch den Fehler der Begierde und [des Nichtwissens].

---

1) Wenn der Geist von der Seele verschieden wäre, so würde sich ein regressus in infinitum folgender Art ergeben: die Seele würde durch den Geist, der Geist aber nur durch einen anderen Geist erkannt werden können u. s. f.

Auch weil es mehr Schmerz giebt als Freude, ist nur das Aufhören des Schmerzes das Ziel der Seele. Dies sagt [der Verfasser im folgenden] aus:

7. Weil [nur] hie und da einer glücklich ist.

Unter den zahllosen Gräsern, Bäumen, Thieren, Vögeln, Menschen u. s. w. sind nur sehr wenige — [hie und da einmal] ein Mensch, Gott oder [halbgöttliches Wesen] — glücklich. Das ist der Sinn. Das [Wort] ,weil' (*iti*) zeigt an, dass [dieses Sûtra das vorangehende] begründet.

Auch eine solche gelegentliche, hie und da vorkommende Freude ist von den verständigen wie eine aus Honig und Gift gemischte Speise zu meiden. Dies erklärt [der Verfasser im folgenden]:

8. Weil auch eine solche mit Schmerz durchsetzt ist, rechnen die unterscheidenden sie zu den Schmerzen.

Weil ,auch eine solche', d. h. auch die Freude, von der im vorigen Sûtra die Rede war, mit Schmerz gemischt ist, darum zählen diejenigen, welche Freude und Schmerz [richtig] unterscheiden, dieselbe zu den Schmerzen. Das ist der Sinn. Dies ist im Yogasûtra [2. 15 mit folgenden Worten] ausgesagt: „Alles gilt als leidvoll für denjenigen, der die unterscheidende Erkenntniss besitzt, wegen der Schmerzen der Veränderung [d. h. des Aufhörens der Freude], der Besorgniss, [dass anderes störend auf die Freude einwirken möge], und der [durch frühere Schmerzen im Innenorgan geschaffenen] Disposition, und weil das Wirken der Constituenten mit einander im Streit liegt." Auch im Vishṇupurâṇa [6. 5. 55] heisst es:

„Welches Ding auch immer, o Maitreya, als ein den Menschen [1]) Freude bereitendes entsteht, es wird zum Samen für den Schmerzbaum."

[Der Verfasser] widerlegt nun die Meinung, dass nicht das reine, sondern ein mit Freude behaftetes, Aufhören des Schmerzes das Ziel der Seele sei:

9. Wenn [Jemand sagt], es sei nicht das Ziel der Seele, weil man [dabei] keine Freude gewinne, [so antworten wir]: Nein! denn dieses ist zwiefach.

Wenn [Jemand sagt], es sei die Schmerzlosigkeit — d. h., die Erlösung — nicht das Ziel der Seele, weil man [dabei] keine Freude gewinne, [so antworten wir]: Nein! denn das Ziel der Seele ist zwiefach, d. h. zweierlei Art: Freude und Schmerzlosigkeit. Das ist der Sinn. Sieht man doch, dass die Wünsche der

1) Die Bombayer Ausgabe des V. P. hat *puṃso*.

Menschen verschieden sind: ‚Möge ich Freude empfinden', und ‚möge ich keinen Schmerz leiden'. [Das letztere ist das zum Heil führende Verlangen.]

[Hier] macht [Jemand] einen Einwand:

10. Das Selbst ist [doch] qualitätlos, da die Schrift seine Unberührtheit u. s. w.[1]) lehrt.

„Es steht aber doch fest, dass das Selbst allzeit qualitätlos, d. h. frei von Freude, Schmerz, Bethörung und allen andern Qualitäten ist, da die Schrift [Bṛh. 4. 3. 16] seine Unberührtheit lehrt, d. h. da wir aus der Schrift lernen, dass [das Selbst] keine Verbindung, welche eine Veränderung verursacht, eingeht, und da eine Veränderung, d. h. eine Qualität, nicht ohne eine solche [Verbindung] entstehen kann. Darum kann auch das Aufhören des Schmerzes nicht das Ziel der Seele sein; [denn die Seele ist ja schmerzlos]." Das ist der Sinn. „Wenn [ihr Sâṃkhyas dem gegenüber bemerkt], dass die Veränderung [der Seele] ohne eine Berührung [2]) von selbst eintreten könne, [so erwidere ich, der Opponent]: Nein!

„Das Feuer dient nicht zum Brennen des Feuers, das Wasser nicht zum Befeuchten des Wassers, weil ein Ding nicht fähig ist eine Veränderung an sich selbst hervorzurufen.

Ferner wäre die Erlösung nicht denkbar, wenn [die Seele] sich von selbst verändern könnte [3]), da durch eine spontane Veränderung in [den Zustand der] Bethörung [auch die erlösten] wieder gebunden werden könnten."

Und ebenso heisst es im Kûrmapurâṇa:

„Wenn das Selbst seinem Wesen nach befleckt, unlauter und der Veränderung unterworfen wäre, dann würde es für dasselbe auch nach Hunderten von Geburten keine Erlösung geben." [4])

[Diesen Einwand] widerlegt [der Verfasser]:

11. Wenn sie auch einem andern angehören, so existiren sie doch in diesem wegen der Nichtunterscheidung.

Wenn Freude, Schmerz und die andern Qualitäten auch dem Denkorgan angehören, ‚so existiren sie doch in diesem', d. h. so befinden sie sich doch in dem Selbst in der Form des Reflexes, wegen der Nichtunterscheidung als der Veranlassung, vermittelst der Verbindung von Materie und Seele. Das ist der Sinn. Dieses

---

1) *âdi* = *nitya-çuddhatva*, °*buddhatva*, °*muktatva*; cf. I. 19.

2) L. *saṅgaṃ* statt *saṃyogaṃ* mit der v. l. und dem MS.

3) Die erste Halbzeile des zweiten Çloka ist von Hall nicht als metrisch erkannt.

4) Dieser Vers stand schon im Comm. zu I. 7 als Citat aus der I'çvaragîtâ.

ist schon im ersten Buch [in Sûtra 55] gelehrt und in Sûtra [74] des dritten Buchs: „Die Nichtunterscheidung ist die Veranlassung; [also besteht] kein Widerspruch gegen die Erfahrung." Da sich demnach der Schmerz in der Seele in der Form des Reflexes befindet, gleichwie die Röthe [der Blume] im Krystall, so ist das Aufhören desselben das Ziel der Seele. Weil nun allein die durch den Reflex vermittelte Verbindung [der Seele] mit dem Schmerz das Empfinden ist, hat man sich nur von dem Schmerz in der Form des Reflexes zu befreien.

„Das Gebundenwerden der Seele mit den Qualitäten [und gleichzeitig ‚mit den Schlingen'] entspringt also aus der Nichtunterscheidung; woraus aber entspringt die Nichtunterscheidung?" Auf diese Frage antwortet [der Verfasser]:

12. Die Nichtunterscheidung ist anfanglos, weil sich sonst zwei Widerlegungsgründe darbieten würden.

Die Nichtunterscheidung ist eine Auffassung der beiden Objekte, bei welcher das Nichtverschmolzensein [der zwei Dinge] unerkannt ist. [1]) Diese [Nichtunterscheidung] nun ist ein in der Form einer ununterbrochenen Kette anfangloses Attribut des Denkorgans und bleibt während [der Zeit] der Weltauflösung in der Form eines hinterlassenen Eindrucks bestehen; ‚weil sich sonst', d. h. wenn [man behauptete, dass] diese [Nichtunterscheidung] einen Anfang habe, ‚zwei Widerlegungsgründe darbieten würden'. Denn wenn sie einen Anfang hätte, so würde in dem Falle, dass sie von selbst entstehen soll, auch der erlöste wieder gebunden werden können; und in dem Falle, dass sie durch Werke oder etwas anderes hervorgerufen werden soll, müssten wir nach einer neuen Nichtunterscheidung als Ursache für diese Werke oder für das andere suchen, und damit erhielten wir einen regressus in infinitum. Das ist der Sinn. Diese Nichtunterscheidung nun, welche die Natur einer Affektion [des Innenorgans] hat, ist in der Form des Reflexes gleichsam ein Attribut der Seele, und deshalb bewirkt sie, wie schon oben gelehrt worden ist und [noch weiter unten] gelehrt werden wird, das Gebundensein der Seele.

„Wenn sie nun aber anfanglos ist, so ist sie doch [auch] ewig." Darauf antwortet [der Verfasser]:

13. Sie ist nicht ewig wie das Selbst; sonst würde sie nicht aufzuheben sein.

[Die Nichtunterscheidung] ist nicht ewig wie das Selbst, d. h. [nicht] als ein untheilbares Ganzes anfanglos, sondern in der Form

1) Dieselbe Erklärung stand schon im Comm. zu I. 55, S. 87, Z. 2 v. u. in der Ausgabe, S. 57 (unten) dieser Uebersetzung.

einer ununterbrochenen Kette anfanglos; sonst, wenn sie ein [einheitliches] anfangloses Ding wäre, würde ihre durch die Schrift [als möglich] festgestellte Aufhebung [1]) unmöglich sein. Das ist der Sinn.

Nachdem [der Verfasser] die Ursache des Gebundenseins beschrieben, nennt er nun die Ursache der Erlösung:

14. Jene ist durch eine feststehende Ursache zu vernichten, gleichwie die Finsterniss. [2])

Da für ‚jene', d. h. für die Nichtunterscheidung, welche die Ursache des Gebundenseins ist, — z. B. im Falle des Irrthums, dass Perlmutter Silber sei, — die feststehende Ursache der Vernichtung die richtige Unterscheidung ist, so ist [die Nichtunterscheidung] nur durch diese zu vernichten, ‚gleichwie das Dunkel'; denn die Finsterniss wird nur durch ein feststehendes [Mittel], nämlich durch das Licht, beseitigt [und] durch kein anderes. Das ist der Sinn. So heisst es im Vishṇupurâṇa [6. 5. 62]:

„Wie die dichte Finsterniss ist das Nichterkennen; der Lampe vergleichbar ist die Erkenntniss, welche aus der sinnlichen Wahrnehmung hervorgeht; gleichwie die Sonne [aber] ist die Erkenntniss, welche, o priesterlicher Weiser, aus der Unterscheidung entsteht."

[Der Verfasser] nennt nun auch das [Erkenntnissmittel], durch welches man das Gesetz gewinnt, dass die Nichtunterscheidung nur durch die Unterscheidung aufgehoben wird:

15. Auch hier ergiebt sich das Gesetz aus positiver und negativer Betrachtungsweise.

Wie bei der Finsterniss und dem Licht, so ist das Gesetz auch in dem vorliegenden Falle, wenn es sich um den Irrthum, dass Perlmutter Silber sei, und um ähnliche [Nichtunterscheidungen] handelt, einfach aus positiver und negativer Betrachtungsweise (*anvaya-vyatirekâbhyâm*) [3]) zu gewinnen. Das ist der Sinn.

Oder man könnte [das Sûtra auch] folgendermassen erklären. [Einleitung]: „Giebt es auch eine feststehende Ursache der Unterscheidung?" Darauf erwidert [der Verfasser]: ‚Auch hier', d. h. auch hinsichtlich der Unterscheidung, ergiebt sich die Gesetzmässigkeit der Ursache einfach aus positiver und negativer Betrachtungsweise. [4]) Die Ursache [der Unterscheidung] bildet lediglich das Hören [der Belehrung], die logische Erwägung und das

---

1) L. °*bhâvasya tasya çruti-siddhocchedâ*° mit dem MS. Ebenso, nur ohne *tasya*, die v. l. und Aph.[8] 428, Anm.

2) Cf. I. 56.

3) Anvaya: *viveka-sattve 'vivekasya bâdhaḥ*, Vyatireka: *vivekâbhâve nâvivekasya bâdhaḥ*.

4) Der Anvaya würde nach dem folgenden in diesem Falle sein: *çravaṇâdi-sattve vivekaḥ*, der Vyatireka: *tad-abhâve tad-abhâvaḥ*.

andauernde Ueberdenken, aber nicht Werke oder [Götterverehrung]; vielmehr sind die Werke und [die Verehrung] nur etwas äusserliches [unwesentliches]. Dies würde der Sinn [des Sûtra] sein, [wenn man von der als Einleitung angegebenen Voraussetzung ausgeht].

[Der Verfasser] ruft nun das [in Sûtra 7 ff. des] ersten Buchs gelehrte[1]) in Erinnerung, dass nämlich das Gebundensein [der Seele] nicht wesentlich angehören und [auch nicht durch besondere Veranlassungen hervorgerufen werden] könne:

16. Weil es auf andere Weise nicht [erklärt werden] kann, ist nur die Nichtunterscheidung das Gebundensein.

‚Gebundensein' bedeutet hier Ursache des Gebundenseins, d. h. der Verbindung mit dem Schmerz. Der Rest ist verständlich.

„Wenn nun aber auch die Erlösung ein Produkt sein soll, so müsste dieselbe doch vergänglich sein, und mithin ein erneutes Gebundensein eintreten können?" Darauf erwidert der Verfasser:

17. Auch ist der erlöste nicht dem erneuten Gebundensein ausgesetzt, weil die Schrift lehrt, dass keine Wiederkehr stattfindet.

Da nur ein positives [aber nicht ein negatives] Produkt vergänglich ist, kann die Erlösung nicht zu Grunde gehen; denn die Schrift sagt: „Dieser kehrt nicht wieder" [cf. Chând. 8 15. 1]. Das ist der Sinn. — Das Wort ‚auch' hat den Zweck eine Verbindung mit dem im vorigen Sûtra gelehrten Inhalt herzustellen.[2])

---

18. Sonst würde sie nicht das Ziel der Seele sein.

Sonst, d. h. wenn auch der erlöste wieder gebunden werden könnte, würde die Erlösung nicht das Ziel der Seele sein, ebenso wenig wie die [allgemeine] Weltvernichtung es sein kann; oder es würde [überhaupt] kein höchstes Ziel der Seele geben. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] giebt nun den Grund dafür an, dass [unter jenen Umständen die Erlösung] nicht das Ziel der Seele sein kann:

1) L. der Ausdrucksweise unseres Commentators entsprechend *prathamâdhyâyoktam* mit der v. l., dem MS. und Aph.[3] 428, Anm. 4.

2) In folgender Weise: wenn schon die logische Erwägung lehrt, dass nach der Beseitigung der Nichtunterscheidung ein neues Gebundenwerden unmöglich ist, so wird dies zudem noch ausdrücklich von der Schrift constatirt.

19. Es würde keine Verschiedenheit zwischen den beiden bestehen.

Da dann für beide, d. h. für den erlösten und den gebundenen, in gleicher Weise [die Gefahr] des zukünftigen Gebundenseins vorläge, würde eine Verschiedenheit zwischen ihnen nicht bestehen. Mithin ist eine [vergängliche Erlösung] nicht das Ziel der Seele. Das ist der Sinn.

„Da ihr nun demnach eine Verschiedenheit zwischen dem gebundenen und dem erlösten annehmt, wie könnt ihr [I. 19 die Seelen] als allzeit [frei oder] erlöst bezeichnen?“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

20. Die Erlösung ist nichts anderes als das Schwinden des Hindernisses.

Die Erlösung ist kein von dem Schwinden des [im folgenden] zu beschreibenden Hindernisses verschiedenes Ding. Das ist der Sinn. Denn wie die durch den Upâdhi, d. h. durch die Hibiscus-Blüthe, veranlasste Röthe des seinem Wesen nach weissen Krystalls nichts anderes als ein Hemmniss ist, d. h. etwas die weisse Farbe verdeckendes — denn die weisse Farbe geht nicht etwa durch die Annäherung der Hibiscus-Blüthe zu Grunde und entsteht bei Entfernung derselben [wieder] —, ebenso ist der Reflex des Schmerzes, der ausgeht von dem Upâdhi, d. h. von dem Innenorgan des seinem Wesen nach schmerzlosen Selbstes, nichts anderes als ein Hemmniss, d. h. etwas diese [natürliche Schmerzlosigkeit] verdeckendes; nicht aber entsteht der Schmerz durch die Annäherung des Innenorgans und vergeht bei dessen Entfernung. Darum ist das Selbst allzeit erlöst, Gebundensein und Erlösung aber existiren [nur] in der Vorstellung (*vyâvahârika*); mithin besteht der [anscheinende] Widerspruch nicht.

„Wenn nun also Gebundensein und Erlösung illusorisch sein sollen, so sprechen doch dagegen die Schrift- und [Traditions]-stellen, welche lehren, dass die Erlösung das Ziel der Seele sei; [denn sie können doch nur ein wirkliches, aber kein illusorisches Ziel meinen.]“ Dagegen bemerkt[1]) [der Verfasser]:

21. Auch darin liegt kein Widerspruch.

‚Auch darin‘, d. h. auch in der Thatsache, dass das Schwinden des Hindernisses die Erlösung ist, liegt kein Widerspruch dagegen, dass [die Erlösung] das Ziel der Seele ausmacht. Das ist der Sinn. Denn [von uns] ist für die Seele nur eine Verbindung mit dem Schmerz und eine Trennung von demselben constatirt,

1) L. *ity ata âha* mit dem MS; *ity âha*, wie auch Aph.[8] 431, Anm. 4 nachgeschrieben ist, könnte nur auf etwas *siddhânta-prakâreṇa* gesagtes folgen.

aber nicht auch ein Empfinden des [thatsächlichen] Schmerzes. Das Empfinden ist vielmehr die Verbindung mit dem Schmerz in der Reflexform, und das **wirkliche** Aufhören des Schmerzes in der Reflexform ist demnach das Ziel der Seele. Dieses ist [also] ein Schwinden des Hindernisses, und eine derartige Erlösung existirt wirklich. Das ist gemeint.

„Wenn nun die Erlösung nichts anderes ist als das Schwinden eines Hindernisses, so müsste sich dieselbe doch schon durch das blosse Hören [des Thatbestandes] ergeben, geradeso wie das [thatsächliche, aber] durch Unkenntniss [dem Besitzer] verborgene Vorhandensein eines goldenen Halsbands.[1]" Darauf erwidert [der Verfasser]:

22. Wegen der Dreierleiheit der befähigten existirt kein Gesetz.[2])

Die zur Erkenntniss befähigten sind von dreierlei Art, vorzüglich, mittelmässig und gering beanlagt; darum giebt es kein solches Gesetz, dass bei allen schon unmittelbar nach dem blossen Hören [der Belehrung] die im Denkorgan entstehende Erschauung [der Verschiedenheit von Geist und Materie] eintreten müsse. Das ist der Sinn. Deshalb ist wegen des Fehlers der geringen Befähigung bei Virocana[3]) und anderen in Folge des blossen Hörens die im Denkorgan entstehende Erkenntniss, welche im Stande ist das Innenorgan aufzulösen[4]), nicht eingetreten; aber nicht deshalb, weil das Hören [überhaupt] ein ungenügendes Mittel wäre die Erkenntniss hervorzurufen.

Nicht allein das blosse Hören ist eine anerkannte Ursache der Erkenntniss, [sondern] es giebt deren noch mehrere. Dies sagt [der Verfasser im folgenden] aus:

23. Die andern zur Befestigung.

Die andern [Mittel] neben dem Hören, das logische Erwägen, das andauernde Ueberdenken u. s. w. [d. h. die Gleichgiltigkeit gegen weltliche Dinge, die Yogapraxis u. a.] sind zur Befestigung, d. h. um das Schwinden des Hindernisses zu einem definitiven zu machen, nothwendig. So ist zu ergänzen.

[Der Verfasser] erwähnt nun noch weitere Hilfsmittel:

24. Unbeweglich und bequem ist die Sitzart;[5]) also giebt es keine Beschränkung.

1) Vgl. im Comm. zu I. 1, S. 10, Z. 11 ff. der Ausgabe, S. 14 dieser Uebersetzung.

2) Wörtlich = I. 70.

3) Vgl. IV. 17.

4) Es ist wohl °*vilâpana*° zu verbessern.

5) Vgl. III. 34.

Hinsichtlich der Sitzart giebt es keine Beschränkung auf den Lotussitz und ähnliche [Posituren, die im Yogasystem für den der Beschauung sich widmenden Asketen vorgeschrieben werden], weil jede unbewegliche und bequeme Sitzart geeignet ist. Das ist der Sinn.

[Jetzt] nennt [der Verfasser] das Hauptmittel:

25. Die Meditation ist das objektlose Denkorgan.

Das von Affektionen freie Innenorgan ist die Meditation, d. h. Concentration, mit anderen Worten: die Unterdrückung der Affektionen des Denkorgans. Das ist der Sinn. Weil die Wirkung und die Ursache nicht zu trennen sind, ist [hier] das die Ursache bezeichnende Wort [‚Meditation‘] im Sinne der Wirkung [‚Concentration‘] gebraucht; [1]) denn von der Meditation wird [in Sûtra 29] gelehrt werden, dass sie diese [Wirkung] herbeiführe.

„Da nun aber die Natur der Seele dieselbe bleibt, ob die Concentration vorliegt oder nicht, wozu dient denn diese?“ Einem solchen Einwand gegenüber stellt [der Verfasser] folgendes fest:

26. Wenn [Jemand sagt]: „In allen beiden Fällen besteht keine Verschiedenheit“, [so antworte ich]: Mit nichten! Aus der Unterdrückung des Einflusses ergiebt sich eine Verschiedenheit.

Aus der Unterdrückung des Einflusses, d. h. aus dem Schwinden des Reflexes der Affektionen, ergiebt sich im Zustande der Concentration für die Seele eine Verschiedenheit von dem Zustande der Nicht-Concentration. Das ist der Sinn des [zweiten] Theiles des Lehrsatzes, das übrige ist [schon in der Einleitung zu diesem Sûtra] so gut wie erklärt.

„Wie kann aber ein Einfluss auf die [Seele] einwirken, die [doch] unberührt ist?“ Darauf antwortet [der Verfasser]:

27. Auch auf die unberührte wirkt ein Einfluss ein in Folge der Nichtunterscheidung.

Wenn auch ein wirklicher Einfluss nicht auf die [von allem] unberührte [Seele] ausgeübt wird, so besteht doch etwas einem Einfluss vergleichbares, und in Anbetracht dessen wird der blosse Reflex mit dem Worte ‚Einfluss‘ von denen bezeichnet, welche sich auf diesen Gegenstand verstehen. Das ist der Sinn.

---

1) Dieser Satz ist aus der v. l., dem MS. und Aph.[2] 484, Anm. 1 einzufügen.

Dies erklärt [der Verfasser] näher:

28. Wie im Falle der Hibiscus-Blume[1]) und des Krystalls liegt [keine Färbung,] keine Beeinflussung vor, sondern ein Wahn.

Wie im Falle der Hibiscus-Blume und des Krystalls keine Färbung eintritt, sondern nur der durch den Reflex der Hibiscus-Blüthe hervorgerufene Wahn, dass eine [solche] Färbung existire, so dass man sagt „der Krystall ist roth", ebenso wenig liegt im Falle des Innenorgans und der Seele [eine Färbung, d. h.] ein [wirklicher] Einfluss [des ersteren auf die letztere] vor, sondern [nur] in Folge der Nichtunterscheidung der durch den Reflex des Innenorgans hervorgerufene Wahn, dass ein [solcher] Einfluss existire. Das ist der Sinn. Darum gilt wegen der Aehnlichkeit mit einem [wirklichen] Einfluss der blosse Reflex der Affektion [des Innenorgans] als ein auf die Seele wirkender Einfluss. Darauf kommt der Inhalt der beiden Sûtras [27 und 28] hinaus. In diesem Sinne heisst es auch in der Tradition:

„Wie dem Monde im Wasser das Zittern und die andern von diesem [d. h. dem Wasser] hervorgerufenen Eigenschaften, so scheinen die Eigenschaften des ungeistigen dem Seher, dem Selbst anzugehören, obwohl sie [diesem] nicht eigen sind." [Bhâg. P. 3. 7. 11].[2])

Dieser Einfluss nun von Seiten der schmerzvollen Affektion [des Innenorgans] ist das Hinderniss für die Erlösung, d. h. für das Aufhören des Schmerzes; dieses [Hinderniss] schwindet in Folge der Auflösung des Denkorgans, und diese letztere hinwiederum wird durch die bis zur Bewusstlosigkeit gesteigerte Concentration, d. h. durch die Unterdrückung der Funktionen des Denkorgans bewirkt. Mithin tritt das Schwinden des Hindernisses nur in Folge der Concentration ein, wie dies auch die Lehre des Yogasystems ist.

In [Sûtra 25] „Die Meditation ist das objektlose Denkorgan" war die Concentration gemeint. Indem [der Verfasser] nun dasjenige aufzählt, was zu dieser führt, nennt er [damit gleichzeitig] das Mittel zur Unterdrückung des eben beschriebenen Einflusses:

29. Durch Meditation, Hingebung, Uebung, Gleichgiltigkeit u. s. w. findet die Unterdrückung desselben statt.

Die Meditation ist vermittelst der Versenkung die Ursache der Concentration, die Ursache der Meditation ist die Hingebung, und die Ursache dieser die Uebung, d. h. die Anwendung der

1) L. *japâ*° anstatt *javâ*° mit der v. l., dem MS. und Aph.[2] 485. Auch im Commentar wird aus Rücksicht auf die in den fünf ersten Büchern durchgängige Schreibart mit dem MS. *japâ* zu lesen sein.

2) Aus der v. l. und dem MS.

Mittel zur [Bewirkung der] Stetigkeit des Denkens. Die Ursache der Uebung ist ferner die Gleichgiltigkeit gegen die Objekte, und schliesslich [wird] die der [Gleichgiltigkeit gebildet durch] die Erkenntniss der Schäden [des Welttreibens], durch Selbstbezwingung (*yama*), Einhaltung der Verpflichtungen (*niyama*) und die andern [in Yogasûtra 2. 29 vorgeschriebenen Dinge]. In dieser im Lehrbuch Patañjali's angegebenen Weise findet ,die Unterdrückung desselben', d. h. die Unterdrückung des [von den Affektionen des Innenorgans ausgehenden] Einflusses statt durch das Mittel der Concentration, d. h. der Unterdrückung der Funktionen des Denkorgans. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] bezeichnet nun die von früheren Lehrern constatirte Vorstufe für die Unterdrückung des auf die Seele wirkenden Einflusses, [welche] durch die [in Sûtra 29 genannten,] dem Denkorgan innewohnenden [Zustände], durch Meditation u. s. w., [erzielt wird]:

30. Durch Beseitigung der Erschlaffung und der Unstätheit, sagen die Lehrer.

Dadurch dass in Folge der Meditation u. s. w. [die Erschlaffung] des Denkorgans, [d. h.] die Funktion des Schlafs, und [seine Unstätheit, d. h.] die Funktionen des Erkenntnissprocesses sowie [des Irrthums, der Einbildung, der Erinnerung [1])] ihr Ende erreichen, wird auch die Unterdrückung des von diesen Funktionen auf die Seele ausgeübten Einflusses [bewirkt]; denn mit der Beseitigung des Dinges selbst ist auch sein Reflex beseitigt. So sagen frühere Lehrer. Das ist der Sinn. Wie Patañjali eben dasselbe in drei [Yoga]-sûtras [1. 2—4] lehrt: „Concentration ist die Unterdrückung der Affektionen des Denkorgans", „Dann ruht der Seher in seinem eignen Wesen", „Zu andrer Zeit hat [die Seele] die gleiche Form mit den Affektionen", so sagen auch [verschiedene] Traditionsstellen das nämliche aus, z. B. die folgende:

„Denn das Selbst ist ewig [unveränderlich] und allgegenwärtig; [nur] weil die Nähe des Innenorgans wirkt, erscheint das Selbst hier [im Welttreiben] jedesmal so, wie das Innenorgan beschaffen ist."

Demnach tritt das Schwinden des der Erlösung im Wege stehenden Hindernisses nur in Folge der bis zur Bewusstlosigkeit gesteigerten Concentration ein und wird durch die unmittelbare Erschauung [des Unterschiedes zwischen Seele und Materie] vermittelt. [2]) Dies ist der Sinn des Sûtracomplexes [*praghaṭṭaka* [3]) 20—30].

---

1) Nach Y. S. 1. 6.

2) Hinter *eva* ist mit der v. l. und dem MS. *sâkshâtkâra-dvârâ* einzufügen.

3) Vgl. S. 21, Anm. 2.

[Der Verfasser] lehrt nun, dass für die Meditation u. s. w. nicht Höhlen oder ähnliche Stätten nothwendig sind:

31. Es giebt keine Beschränkung hinsichtlich der Stätten; aus der Ruhe des Denkorgans —

Aus der Ruhe des Denkorgans allein entspringt die Meditation und die andern [Zustände, von denen die Rede ist]. Darum giebt es für diese keine Beschränkung auf Höhlen oder ähnliche Stätten. Das ist der Sinn. In den [Yoga-]Lehrbüchern aber sind nur im Hinblick auf den allgemeinen Usus Wälder, Berge, Höhlen und ähnliche Stätten für die Concentration vorgeschrieben. Darum sagt auch das Brahmasûtra [4. 1. 11]: „Wo die Concentration [möglich ist,] dort ohne Unterschied."

Die Erörterung der Erlösung ist [hiermit] zu Ende; jetzt behandelt [der Verfasser], um die Unveränderlichkeit der Seele [zu erhärten], kurz noch einmal [1]) die Ursache der Welt:

32. Die Urmaterie ist die erste Ursache, weil die Schrift lehrt, dass die andern [Dinge] Produkte sind.

Da wir aus der Schrift lernen, dass das ‚grosse' und die übrigen [Dinge] Produkte sind, steht die Urmaterie als deren Wurzelursache fest. Das ist der Sinn.

„Es wird aber doch [2]) einfach die Seele die materielle Ursache sein?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

33. Trotz seiner Ewigkeit nicht das Selbst, weil es nicht die Fähigkeit besitzt.

Die Fähigkeit materielle Ursache zu sein heisst Qualitäten haben und für Berührung zugänglich sein. Da nun die Seele diese beiden [Eigenschaften] nicht besitzt, kann sie trotz ihrer Ewigkeit nicht die materielle Ursache sein. Das ist der Sinn.

„Da wir aber doch aus solchen Schriftstellen wie ‚Viele Wesen sind von der [höchsten] Seele erzeugt' [Muṇḍ. 2. 1. 5] erfahren, dass die Seele die materielle Ursache ist, werden wir doch die Emanationslehre (*vivarta*) [der Vedantisten] oder [die Lehre der Naiyâyikas, Vaiçeshikas, Pâçupatas u. s. w. [3])] annehmen müssen?" Diesem Einwand gegenüber bemerkt [der Verfasser]:

34. Wegen des Widerspruchs der Schrift versteht der erbärmliche Sophist das Selbst nicht.

---

1) L. *upasaṃharati* anstatt *vicârayati* mit der v. l., dem MS. und Aph.[3] 473, Anm. 2.

2) L. *nanu* vor *purusha* mit der v. l., dem MS. und Aph.[3] 437, Anm. 4.

3) Kurz derjenigen, welche die Welt auf einen Schöpfer zurückführen.

Alle die verschiedenen Ansichten, welche auf der Voraussetzung beruhen, dass eine Seele die Ursache [der Welt] sei, stehen mit der Schrift im Widerspruch, und darum besitzen die niedrigsten der Sophisten und die andern, welche [aus wirklicher Unwissenheit] jene [Lehre] annehmen, keine Kenntniss von dem Wesen des Selbstes. Das ist der Sinn. Deshalb muss man davon überzeugt sein, dass auch die [Naiyâyikas und Vaiçeshikas,] welche behaupten, dass das Selbst die materielle Grundlage der Qualitäten Freude, Schmerz u. s. w. sei, nur Sophisten sind und dass auch sie keine richtige Kenntniss des Selbstes besitzen. Und die Schriftstellen, welche davon sprechen, dass eine Seele die Ursache sei, thun dies nach [dem Grundsatz], dass die Kraft und der Besitzer der Kraft [1]) nicht [von einander] zu trennen sind, lediglich zu Kultuszwecken; [2]) denn aus solchen Schriftstellen wie „Die eine Ziege u. s. w.“ [Çvet. 4. 5] ergiebt sich, dass die Urmaterie die Ursache ist. Wenn dagegen gesagt wird, dass das Selbst in der Weise die Ursache sei, wie der Aether die enthaltende Ursache für Wolken u. s. w. [d. h. für Wind und Licht] ist, so bestreiten wir das nicht, weil wir ja nur leugnen, dass [die Seele] sich umgestalte.

„Da wir sehen, dass für [alles], was steht und sich bewegt oder [von andrer Art ist] [3]), lediglich die Erde und die übrigen [Elemente] die Ursache sind, wie kann die Urmaterie die stoffliche Ursache für alles sein?“ Darauf antwortet [der Verfasser]:

35. Auch mittelbar wirkt die Urmaterie hindurch, wie die Atome. [4])

Wenn auch die Urmaterie [nur] mittelbar die Ursache ist für das, was steht u. s. w., so ist sie doch in [allen] diesen [Dingen] enthalten (*anugamât*), und deshalb ist die Thatsache, dass sie die materielle Ursache [des Universums] bildet, unanfechtbar; gleichwie [nach der Meinung der Vaiçeshikas] die Atome der Erde und der andern [Elemente] die [allgemeine] materielle Ursache sind, weil sie in dem, was steht u. s. w., wenn auch [nur] so, dass Sprosse und [Samen] die Vermittlung bilden, enthalten sind. Das ist der Sinn.

[Der Verfasser] giebt nun den Beweis dafür, dass die Urmaterie [alles] durchdringt in der Weise, wie der Wald [aus Bäumen besteht]:

---

1) In diesem Fall ist die Kraft die Materie und der Besitzer der Kraft die Seele.

2) Wenn man einem Gott wie Brahman, Indra u. s. w. dient, so verehrt man ausser dessen Seele auch die ihr als Upâdhi angehörige Materie.

3) S. oben S. 81, Anm. 1.

4) Vgl. I. 74.

36. Weil überall ihre Produkte erscheinen, ist sie allgegenwärtig.

Weil, ohne an bestimmte Orte und Zeiten gebunden zu sein (*avyavasthayâ*), überall ihre Umwandlungen erscheinen, ist die Urmaterie allgegenwärtig, gleichwie [nach den Vaiçeshikas] die Atome in allen Töpfen und sonstigen [Produkten] gegenwärtig sind. Das ist der Sinn. Dies ist [übrigens] bereits oben [zu I. 74] auseinandergesetzt.

„Könnte man aber nicht sagen, dass die Urmaterie zwar begrenzt sei, sich jedoch dorthin begebe, wo ein Produkt entsteht?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

37. Auch wenn sie dem Wandern unterläge, würde ihr der Charakter der ersten Ursache genommen werden, wie den Atomen.

Auch wenn man annimmt, dass [die Urmaterie] wandere, [d. h. sich zu den Produkten begebe], so würde doch durch die Begrenztheit der Charakter der Wurzelursache aufgehoben werden nach dem Vorbild der [sogenannten] Atome [d. h. der feinen Elemente [1])] der Erde u. s. w. Das ist der Sinn.

Oder es könnte [unser Sûtra] auch folgendermassen zu erklären sein. [Einleitung:] „Aus Schrift- und Traditionsstellen erfahren wir aber doch unter dem Namen der Erschütterung (*kshobha*) von einer Bewegung der aus den drei Constituenten bestehenden Urmaterie zum Zwecke der gegenseitigen Vermischung [dieser Constituenten]; und da [die Urmaterie in dieser Weise] der Bewegung unterliegt, kann sie doch nach dem Vorbild z. B. der Fäden [2]) nicht die Wurzelursache sein." Diesem Einwand gegenüber verhält sich [der Verfasser] ablehnend: Obwohl sie dem Wandern unterliegt, wird ihr der Charakter der ersten Ursache nicht genommen [3]), [ebenso wenig] wie den Atomen. Wandern bedeutet Bewegung. Obwohl eine solche [im Falle der Urmaterie] vorliegt, wird derselben [dadurch] doch nicht der Charakter der Wurzelursache genommen, [ebenso wenig] wie nach der Meinung der Vaiçeshikas den Atomen der Erde u. s. w. Dies würde der Sinn [des Sûtra im Zusammenhang einer solchen Auffassung] sein.

„Da nun aber, [wendet ein Vaiçeshika ein] doch nur neun Substanzen, Erde u. s. w. [d. h. Wasser, Feuer, Luft, Aether,

---

1) Welche begrenzt und deshalb nicht Wurzelursache sind.

2) Welche beweglich und darum zwar die unmittelbare, aber nicht die Wurzelursache des Kleides sind.

3) In diesem Falle ist also °*kâraṇatâ* + *ahânir*° aufzulösen.

Zeit, Raum, Seele, innerer Sinn], nachweisbar sind, wie kann unter dem Namen der Urmaterie eine Substanz [angenommen] werden, welche der Eigenschaften der Erde u. s. w. bar ist? Und ihr könnt doch nicht sagen: ‚Die Urmaterie soll gar keine Substanz sein'; denn die Substantialität folgt aus Verbindung, Trennung, Umgestaltung und den andern Qualitäten, [welche ihr der Urmaterie zuschreibt].“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

38. Die Urmaterie existirt ausser den bekannten; es besteht keine Beschränkung.

Die Urmaterie existirt noch ausser den bekannten neun Substanzen; darum besteht keine Beschränkung der Art, dass es nur neun Substanzen gebe. Das ist der Sinn. Auch die Thatsache, welche die Schrift lehrt, dass nämlich acht [von jenen neun Substanzen], Erde u. s. w. mit Ausschluss der Seele, Produkte sind, ist ein Grund gegen diese Beschränkung. [1]) Das ist gemeint.

„Sind nun die Constituenten, Sattva u. s. w., die Urmaterie, oder bildet die Urmaterie den Behälter für die drei Substanzen, d. h. für die drei Constituenten?“ Diesem Zweifel gegenüber stellt [der Verfasser folgendes] fest:

39. Sattva u. s. w. sind nicht Qualitäten von ihr, weil sie dieselbe bilden.

Die Constituenten, Sattva u. s. w., sind nicht Attribute der Urmaterie, weil sie die Urmaterie selbst bilden. Das ist der Sinn. Wenn auch in Schrift- und Traditionsstellen beides gelehrt wird, so lässt sich doch auf Grund der Erwägung, dass damit die einfachere [natürlichere] Auffassung geboten ist, und [auf Grund der nachfolgenden logischen Reflexion] [2]) feststellen, dass [Sattva, Rajas und Tamas die Urmaterie] selbst sind, aber nicht Attribute von ihr. Denn also [hat man zu erwägen]: Sollen die drei [Substanzen] mit Sattva an der Spitze produktartige Attribute der Urmaterie sein, oder ewige Attribute, [die ihr angehören] wegen einer blossen Verbindung in der Weise, wie der Wind [ein Attribut] des Luftraums [ist]? Im ersten Fall könnten aus der einheitlichen Urmaterie ohne die Berührung mit anderen Substanzen nicht die drei verschiedengearteten Constituenten entstehen; und es würde unstatthaft sein, eine Theorie aufzustellen, welche mit der Erfahrung im Widerspruch steht. Im zweiten Fall würden sich alle die verschiedenartigen Produkte schon aus den ewigen [Substanzen] Sattva u. s. w. durch wechselseitige Berührungen [dieser drei] erklären, und es wäre überflüssig ausser denselben noch eine

---

1) Dieser Satz nach der v. l.
2) L. *lâghavâdi-tarkataḥ* mit der v. l

Urmaterie zu constatiren.[1]) — Diejenigen Aussprüche ferner, in denen [Sattva, Rajas und Tamas] als Produkte der Urmaterie oder ähnlich bezeichnet werden, wollen nur besagen, dass [die Urmaterie] stellenweise derartig in die — oder [aus der] Erscheinung tritt, dass sie [beispielsweise als Sattva] durch die Produkte Licht u. s. w. [d. h. Leichtigkeit und Freude] charakterisirt ist; geradeso wie [man davon spricht,] dass die Inseln[2]) [oder Welttheile] aus der Erde entstanden seien.

[3]) Wenn [man uns einwendet:] „Unter diesen Umständen steht ihr aber doch im Widerspruch mit denjenigen [Yoga-]Lehrbüchern, welche [Sattva, Rajas und Tamas besonders aufzählen und auf diese Weise] achtundzwanzig Principien statuiren", [so antworten wir]: Nein! Denn dort erklärt sich die Zahl von achtundzwanzig Principien dadurch, dass [nicht etwa unsere Substanzen Sattva, Rajas und Tamas, sondern] die [durch dieselben hervorgerufenen] Attribute der Materie, [nämlich] Freude u. s. w., die Qualitäten der Vaiçeshikas, als besondere Principien angenommen werden. — Der Sache nach aber[4]) wird unser Sûtra [besser] folgendermassen zu erklären sein. ‚Sattva u. s. w. sind nicht Qualitäten von ihr', d. h. nicht bloss Produkte der Urmaterie, ‚weil sie dieselbe bilden', d. h. weil auch die Urmaterie durch Sattva u. s. w. gebildet wird, solchen Traditionsstellen zufolge wie:

„Sattva, Rajas und Tamas, das ist für die Urmaterie erklärt."[5])

Demnach stehen diejenigen Aussprüche, welche lehren, dass Sattva u. s. w. Produkte oder [Attribute] der Urmaterie seien, nicht [mit unsrer Lehre] im Widerspruch, weil auch nach unsrer Meinung [diese Substanzen] in beiderlei Art, als Produkt wie als Ursache, existiren, geradeso wie dies nach der Meinung der Vaiçeshikas mit der Erde und den übrigen [Elementen] der Fall ist. Das Sattva nun[6]) ist im Zustande des Gleichgewichts [mit den anderen Constituenten] einem Baumwollenstäubchen[7]) vergleichbar [und bildet in dieser Verfassung] die Ursache für dasjenige Sattva, welches sich im Zustande der Gleichgewichtslosigkeit befindet und — [in demselben] einem Faden [im Gewebe der Welt] vergleichbar — [seinerseits] die Ursache für das ‚grosse' Princip und für die anderen [Produkte] ist. Ebenso[8]) verhält es sich auch mit dem Rajas und Tamas.

1) Hinter *vaiyarthyâm iti* ist eine Interpunktion erforderlich.

2) Welche doch auch nicht wirkliche Produkte der Erde sind, sondern die Erde selbst, d. h. theilweise Manifestationen derselben.

3) Das folgende aus der v. l.

4) Der Interpunktionsstrich hinter *tu* ist zu tilgen.

5) Vgl. das Citat oben im Comm. zu I. 61 auf S. 45 der Ausgabe.

6) *tatra* wörtlich = *teshâṃ guṇânâṃ madhye.*

7) So *aṃçu* im Çâstra nach dem Paṇḍit und offenbar richtig.

8) L. *evaṃ* statt *eva.*

[Der Verfasser] rekapitulirt nun den Zweck des Wirkens der Materie:[1])

40. Obwohl sie nicht [die Frucht] geniesst, wirkt die Materie schöpferisch um der Seele willen, — wie das Kamel Safran trägt.

Dies ist schon im [Commentar zu dem 58sten] Sûtra des dritten Buchs erklärt, welches anhebt „Die schöpferische Thätigkeit der Materie . . . findet um eines andern willen statt . . . .“

[Der Verfasser] nennt nun die causa efficiens für die mannigfaltige Schöpfung:

41. Aus der Mannigfaltigkeit des Werkes folgt die Mannigfaltigkeit der Schöpfung.[2])

Werk bedeutet Verdienst und Schuld. Das andere ist verständlich.

„Zugegeben, dass die Schöpfung von der Urmaterie ausgeht; woher aber kommt die Weltauflösung? Denn zwei entgegengesetzte Wirkungen können doch nicht aus ein und derselben Ursache stammen.“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

42. Wegen des Gleichgewichts und der Gleichgewichtslosigkeit entstehen die beiden Wirkungen.

Die drei Constituenten, Sattva u. s. w., bilden die Urmaterie; die Gleichgewichtslosigkeit dieser [Substanzen] ist eine Verbindung, bei der [jede derselben] weniger oder mehr ist [als die beiden andern]; die Negation dieses [Zustands] ist das Gleichgewicht.[3]) Wegen dieser beiden Ursachen stammen aus ein und demselben Dinge zwei entgegengesetzte Wirkungen, d. h. Schöpfung und Auflösung.[4]) Das ist der Sinn. Das Bestehen aber ist in dem Begriffe der Schöpfung enthalten; auf Grund dieser Anschauung ist nicht besonders erörtert, dass die Urmaterie [auch] dessen [d. h. des Bestehens] Ursache ist.

„Da es nun aber das Wesen der Materie ist schöpferisch zu wirken, so sollte doch auch nach der [Erreichung der befreienden] Erkenntniss das Welttreiben noch [für den erlösten] bestehen.“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

---

1) Nach der v. l.

2) Vgl. III. 10.

3) Vgl. im Comm. zu I. 61 S. 45, Z. 8, 9 der Ausgabe, S. 70 dieser Uebersetzung.

4) D. h. aus der Gleichgewichtslosigkeit entsteht die Schöpfung, in Folge des Gleichgewichts die Auflösung.

43. Nach der Erkenntniss des Befreitseins wirkt die Materie nicht [mehr] schöpferisch, [ebenso wenig] wie die Leute.

Wenn eine Seele als frei [von den Banden der Materie] erschaut ist, so findet in Folge dessen weiterhin im Interesse dieser Seele keine schöpferische Thätigkeit von Seiten der Materie statt, weil sie ihre Aufgabe erfüllt hat. ‚Wie die Leute'; das bedeutet: gleichwie die Leute, d. h. die Minister und die andern [Beamten], wenn sie die Geschäfte für den König besorgt und ihre Aufgabe erfüllt haben, weiterhin nicht [mehr] für den König thätig sind, ebenso verhält es sich mit der Materie. Denn dass das Wirken der Materie zum Zwecke der Erlösung der [thatsächlich stets] freien [Seele] stattfindet, ist [schon oben II. 1] gelehrt. Und diese [Erlösung] entsteht aus der Erkenntniss. Das ist gemeint.

„Die Materie hört aber doch nicht auf schaffend zu wirken, wie man an dem Weltdasein der nichtwissenden sieht, und so könnte doch durch die [andauernde] schöpferische Thätigkeit der Materie auch der erlöste wieder gebunden werden." Darauf erwidert [der Verfasser]:

44. Obwohl sie anderen naht, geniesst der erlöste nicht, weil keine Veranlassung vorhanden ist.

Obwohl die Materie anderen naht, indem sie Produkt-Körper [d. h. grobe Leiber] und ursächliche Körper [d. h. feine innere Leiber] sowie [die Werke, die Nichtunterscheidung und dgl.] schafft, geniesst doch der erlöste nicht [mehr], weil keine Veranlassung vorhanden ist, d. h. weil die Veranlassungen zum Geniessen, nämlich die besondere Verbindung mit dem betreffenden Innenorgan und die Ursachen dieser [Verbindung], die Nichtunterscheidung u. s. w. [d. h. das Handeln, das Nichtwissen, die hinterlassenen Eindrücke, bei dem erlösten] nicht vorhanden sind. Das ist der Sinn. Denn das Aufhören der schöpferischen Thätigkeit der Materie mit Bezug auf die erlöste [Seele] besteht lediglich darin, dass [die Materie] die besondere Umgestaltung zu dem Upâdhi [d. h. zu dem Innenorgan] dieser [Seele], welche [Umgestaltung] die [Seele] veranlassen würde [weiter] zu geniessen und welche ‚Geborenwerden' heisst, nicht [wieder] eintreten lässt.

„Eine solche Vertheilung [von gebundenen und erlösten Seelen] würde dann möglich sein, wenn es eine Vielheit von Seelen gäbe. Diese aber wird doch in den Schriftstellen, welche von der Zweitlosigkeit der Seele sprechen, geleugnet." Diesem [vom Standpunkt Çaṅkara's aus gemachten] Einwand gegenüber erklärt [der Verfasser]:

45. Die Vielheit der Seelen folgt aus der Vertheilung.

„Diejenigen, welche dieses wissen, werden unsterblich; aber die anderen erleiden Schmerz.“ [Bṛh. 4. 4. 14, Çvet. 3. 10].

Aus der in dieser und ähnlichen Schriftstellen gelehrten Vertheilung des Gebundenseins und der Erlösung folgt schon die Vielheit der Seelen. Das ist der Sinn.

„Es hängt aber doch die Vertheilung von Gebundensein und Erlösung von der Verschiedenheit der Upâdhis ab.“ Auf diesen [weiteren Einwand des Anhängers Çankara's] erwidert [der Verfasser]:

46. Wenn es einen Upâdhi giebt, so ist mit dessen Existenz ja aber eine Zweiheit gegeben.

Wenn [von euch] ein Upâdhi angenommen wird, so ist ja aber schon wegen der Existenz dieses Upâdhi die [Lehre von der] Zweitlosigkeit hinfällig. Das ist der Sinn. In der That jedoch wäre auch bei der [blossen] Verschiedenheit der Upâdhis die [faktische] Vertheilung [von Gebundensein und Erlösung] nicht möglich, wie bereits im ersten Buch [im Commentar zu Sûtra 150] ausführlich erörtert worden ist.

„Auch die Upâdhis sind doch [nur] ein Erzeugniss des Nichtwissens; also wird durch sie [unsere Lehre von der] Zweitlosigkeit nicht zu Fall gebracht.“ Auf diesen Einwand bemerkt [der Verfasser]:

47. Mit den beiden ist gleichfalls die Autorität unvereinbar.

Mit diesen beiden [von euch] angenommenen [Dingen], Seele und Nichtwissen, ist gleichfalls die Autorität für die Zweitlosigkeit, d. h. die Schrift, in ganz derselben Weise unvereinbar.[1]) Das ist der Sinn.

Noch zwei weitere Gründe gegen [die Lehre Çankara's] führt [der Verfasser] an:

48. Weder das erstere, weil eine Unvereinbarkeit [unserer Lehre] auch mit den beiden nicht besteht, noch das letztere, weil es keinen Beweis giebt.

Auch wegen der beiden [von euch] angenommenen [Dinge] kann das ‚erstere‘, d. h. euer Einwand, [den ihr — in der Einleitung zu Sûtra 45 — gegen uns vorgebracht,] nicht zu Recht

1) Vgl. I. 22.

bestehen; denn auch von uns werden ja diese beiden Dinge unter den Namen Materie und Seele anerkannt; ebenso gilt auch uns [alle] Umgestaltung als endlich und damit als etwas nur auf Worten beruhendes. „Da ihr aber doch [wirft der Anhänger Çaṅkara's ein] die Vielheit der Seelen und die Ewigkeit der Materie annehmt, liegt doch thatsächlich eine Unvereinbarkeit [eurer Lehre] mit der unsrigen vor." Diesem Einwand gegenüber bringt [der Verfasser] den zweiten Widerlegungsgrund vor mit den Worten: ‚noch das letztere' u. s. w. D. h. auch das letztere, nämlich die Lehre der Bekenner der Zweitlosigkeit, ist nicht zu halten, weil es [auf dem Standpunkt derselben] kein Beweismittel giebt, das die Existenz der Seele darthun könnte. Und wenn [die Gegner] ein solches annehmen, so ist schon damit die [Lehre von der] Zweitlosigkeit aufgegeben. [1]) Das ist der Sinn.

„Die Existenz der Seele wird aber doch deshalb feststehen, weil sie durch ihr eignes Licht zur Erkenntniss gebracht wird." Darauf erwidert [der Verfasser]:

49. Wenn sie durch ihr Licht bewiesen wird, so liegt der Widerspruch vor, dass [ein und dasselbe zugleich] Objekt und Subjekt sein würde.

Wenn ihr die Existenz des Geistes durch das Licht, aus welchem der Geist besteht, beweisen wollt, so liegt der Widerspruch vor, dass [ein und dasselbe Ding zugleich] Objekt und Subjekt sein würde (*karma-kartṛ-virodha*). Das ist der Sinn. Denn das Erleuchten, [unter welchen Begriff auch das zur Erkenntniss Bringen fällt,] besteht in einer Verbindung des erleuchteten mit dem Licht, wie man an leuchtenden Dingen oder [an dem erleuchtenden Gesichtssinn] sieht; und die direkte Verbindung eines Dinges mit sich selbst ist eine logische Unmöglichkeit. Nach unsrer Meinung aber kann, da wir ein Mittel zur Erkenntniss [des Geistes], nämlich die Funktion des Innenorgans, annehmen, durch Vermittlung dieser [Funktion] der [Geist] in der Form des Reflexes mit sich selbst in der Form des reflektirenden eine Verbindung eingehen; gleichwie die Sonne durch Vermittlung des Wassers mit sich selbst, d. h. mit ihrem Reflex, in Verbindung steht. Das ist gemeint. Die Schriftstellen aber [in der Nṛs. Tâp. Up. und Râmatâp. Up. [2])], welche sagen, dass die Seele sich selbst erleuchte, [d. h. durch ihr eignes Licht zur Erkenntniss komme,] sind folgendermassen zu verstehen: sie wollen [nur] lehren, dass

1) Weil ja dann zwei Dinge, das Beweismittel für die Existenz der Seele und die Seele, anerkannt sind. — Die in der Ausgabe folgenden Worte *iti jitaṃ nairâtmya-vâdibhir* sind mit der v. l. und dem MS. zu streichen.

2) S. P. W. s. v. *sva-prakâça*.

das Licht [der Seele] und [ihre erleuchtende Kraft] durch nichts anderes bedingt [d. h. von allen Upâdhis unabhängig] sei.

„Es liegt aber doch gar nicht dieser Widerspruch des [gleichzeitigen] Objekt- und Subjektseins vor, da der in Rede stehende [Geist] mit sich selbst in Verbindung treten kann durch Vermittlung der in ihm ruhenden Eigenschaft des Leuchtens; wie für die Vaiçeshikas der [Geist] Objekt seiner selbst ist [d. h. durch sich selbst erfasst wird] vermittelst der in ihm ruhenden Erkenntniss." Darauf erwidert [der Verfasser]:

50. Das aus Denken bestehende, von dem unbeseelten unterschiedene, erleuchtet das unbeseelte.

An der Seele haftet das Licht nicht als Eigenschaft, wie an der Sonne u. s. w., sondern [die Seele ist] ein aus [Licht =] Denken bestehendes [1]), d. h. seinem Wesen nach Denken seiendes Ding, [und] erleuchtet [als solches] das unbeseelte [d. h. bringt es zur Erkenntniss]; weil [die Seele] ‚Denken' [oder ‚Geist'] nur wegen ihrer Unterschiedenheit von dem unbeseelten genannt wird, aber nicht weil sie Attribute besässe, die von denen des unbeseelten verschieden wären. Das ist der Sinn. Darum wird [die Seele] wegen ihrer Qualitätlosigkeit von der Schrift mit den Worten „Diese ist nicht so, nicht so" [Gauḍ. Mâṇḍ. K. 3. 26] nur [in negativer], aber nicht in positiver Weise (*vidhi-mukhatayâ*) beschrieben. [2]) Ebenso sagt auch die Tradition:

„‚So ist es [d. h. das Wesen der Seele]', dies kann selbst von dem Lehrer nicht angegeben werden."

Auch wenn man [mit Aniruddha] *jaḍa-vyâvṛttau* liest „da es von dem unbeseelten unterschieden ist", so wird durch den zur Bezeichnung des Grundes gebrauchten Locativ eben derselbe Sinn ausgedrückt. — In unserm Sûtra ist nicht etwa folgender Sinn [zu sehen]: Das aus Denken bestehende erleuchtet nur das unbeseelte, aber nicht sich selbst. [3]) Denn wenn das so wäre, so würde der [Geist] unerkennbar sein, und wir dürften deshalb unsern Gegnern [den Anhängern Çaṅkara's] nicht [— wie wir in Sûtra 48 gethan —] den Vorwurf machen, dass [auf ihrem Standpunkte] kein Beweismittel [für die Existenz der Seele] existire, weil [dann] auch auf uns selbst die gleichen Gründe Anwendung finden würden.

„Wenn nun also demnach den Erkenntnissmitteln u. s. w. [d. h. Gründen und Reflexionen] zufolge eine Zweiheit feststeht, was wird dann aus den Schriftstellen, welche die Zweitlosigkeit lehren?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

---

1) Hinter *kiṃ tu* ist *cid-rûpaḥ* mit der v. l. und dem MS. einzufügen.

2) Nach Aniruddha zu diesem Sûtra.

3) Denn nach der Lehre der Sâṃkhyas erleuchtet der Geist sich selbst mittelst der Funktion des Innenorgans.

51. Es liegt kein Widerspruch mit der Schrift vor, weil dieses aufgestellt wird, damit die von Leidenschaften erfüllten gleichgiltig werden.

Es liegt aber [in unsrer Lehre] gar kein Widerspruch mit den Schriftstellen über die Zweitlosigkeit vor, weil in denselben die Zweitlosigkeit nur zu dem Zwecke aufgestellt wird, damit die von Leidenschaften erfüllten gegen alles mit Ausnahme der Seele gleichgiltig werden; denn die Schrift stellt für die Erkenntniss der Zweitlosigkeit keine andere selbständige Frucht in Aussicht als für die Erkenntniss der Seele. Eine solche Gleichgiltigkeit nun tritt nur auf Grund [des Glaubens] an ein wirklich existirendes zweitloses [1]) ein, und ‚wirkliche Existenz‘ [im Sinne der höchsten Realität] ist Unveränderlichkeit [d. h. etwas, das nur von der Seele ausgesagt werden kann]. Das ist der Sinn. Darum hat auch die Schrift in der Chândogya-[Upanishad 6. 2. 1] nur ein wirklich existirendes zweitloses gelehrt. Das ist gemeint.

Nicht allein aus dem angeführten Grunde sind die Bekenner der Zweitlosigkeit zurückzuweisen, sondern auch weil es keinen Beweis giebt, der uns von der Nichtrealität der Welt überzeugen könnte. Dies sagt [der Verfasser im folgenden] aus:

52. Die Welt ist real, weil sie nicht einer fehlerhaften Ursache entstammt, [und] weil es keinen Widerlegungsgrund giebt.[2])

Aus der Erfahrung wissen wir, dass Traumgegenstände, die Gelbheit der [thatsächlich weissen] Muschel und dgl. nicht real sind, weil sie aus einem fehlerhaften Innenorgan hervorgehen oder [aus Schäden an den übrigen Organen abzuleiten sind], d. h. aus dem Schlaf, [einer Augenkrankheit] und anderen Fehlern. Etwas derartiges nun liegt im Falle der empirischen Welt, die mit dem ‚grossen‘ [Princip] anfängt, nicht vor, da deren Ursache, d. h. die Urmaterie und der Beschluss des höchsten Wesens, fehlerlos ist; denn wir lesen in der Schrift: „Nach einander bildete [der Schöpfer] u. s. w.“ [RV. 10. 190. 3]. „Da nun aber [wendet der Anhänger Çaṅkara's ein] durch solche Schriftstellen wie ‚Nicht ist hier irgend etwas verschiedenes‘ [Bṛh. 4. 4. 19, die empirische Welt] negirt wird, so hat man doch irgend einen anfanglosen Fehler anzunehmen, mag er nun ‚Nichtwissen‘ oder anders genannt werden.“ Darauf antwortet [der Verfasser]: „Weil es keinen Widerlegungsgrund giebt.“ Damit ist folgendes gemeint: Solche Schriftstellen

1) Nicht *asad-advaitena, çûnyatâ-'dvaitena*, d. h. nicht auf Grund der Annahme der Mâdhyamika-Buddhisten, dass nur ein negatives zweitloses, nämlich die Leere, existire.

2) Vgl. I. 79.

wie „Nicht ist hier irgend etwas verschiedenes“ [Bṛh. 4. 4. 19], welche von unsern Gegnern für Beweismittel gegen die [Realität der] empirischen Welt erklärt werden, wollen im Einklang mit dem [dort] behandelten Gegenstand nur leugnen, dass [irgend etwas von der allgegenwärtigen Seele] räumlich getrenntes existire, [1]) und [dass irgend etwas ausser der Seele unveränderlich sei]; sie wollen aber nicht die absolute Nichtigkeit der Erscheinungswelt lehren, da [sonst] auch [die Schrift] selbst [als ein Theil der Erscheinungswelt damit] negirt werden würde, mithin für die in ihr gelehrten Dinge von keiner Beweiskraft sein könnte. [2]) Denn wenn ein während des Traumes [gehörtes] Wort als nichtig erkannt ist, so wird später [im Wachen] natürlich auch der durch dieses [Wort] ausgedrückte Sinn in Zweifel gezogen. Da also [jene] Schriftstellen nicht sich selbst werden aufheben wollen, bezwecken sie nicht eine absolute Negirung der Erscheinungswelt. Unter diesen Umständen haben solche Schriftstellen wie „Nicht ist hier irgend etwas verschiedenes“ [Bṛh. 4. 4. 19] den Sinn: nicht giebt es irgend etwas von Brahman räumlich getrenntes; [3]) denn sie besagen dasselbe, wie z. B. folgende Worte der Tradition:

„Das All durchdringst du, daher bist du das All.“ [Bhag. 11. 40].

Die Schriftstelle aber „[Alle] Umgestaltung ist [nur] eine Bezeichnung, die auf [blossen] Worten beruht; in Wahrheit sind [alle Umgestaltungen in der Form von Töpfen] nichts als Thon u. s. w.“ [Chând. 6. 1. 4] bedeutet, dass [allem sich umgestaltenden] die Realität im höchsten Sinne, d. h. die Ewigkeit, abgeht; da sich sonst das Gleichniss von dem Thon nicht erklären liesse; denn aus dem täglichen Leben ist ja nicht die absolute Nichtigkeit der Umgestaltungen des Thons bekannt, so dass [Thon und Topf] als Gleichniss [für Sein und absolutes Nichtsein] dienen könnten. Solche Schriftstellen aber wie:

„Kein Untergang und kein Entstehen ist, kein Gebundener und kein nach den übernatürlichen Kräften trachtender, kein nach Erlösung verlangender und kein Erlöster; das ist die höchste Wahrheit.“ [Gauḍ. Mâṇḍ. K. 2. 32, Brahmabindûp. 10]. [4])

haben den Sinn, dass allem mit Ausnahme des Selbstes die Realität im allerhöchsten Sinne, d. h. die Unveränderlichkeit und Ewigkeit, abgeht, und ferner den Sinn, dass es für das Selbst keinen Untergang u. s. w. giebt; denn sonst [d. h. wenn man annähme, dass in solchen Stellen alles für illusorisch erklärt wird,] würde ja [die Schrift] lehren, dass die Erlösung die Frucht einer derartigen Erkenntniss sei, — was ein [innerer] Widerspruch ist.

---

1) *vibhâga* = *purushâd vibhinna-deçe vartamânatvam*, P.

2) Vgl. im Comm. zu I. 79 die letzten Zeilen auf S. 60 der Ausgabe, S. 98 dieser Uebersetzung.

3) *brahmaṇo 'tirikta-deçaṃ na kiṃcid asti, sarvaṃ brahma-kukshi-nikshiptam asti*, P.

4) Vgl. oben S. 50, Anm. 3.

Lehrt doch kein Verständiger zuerst, dass die Erlösung illusorisch sei, und dann, dass die Frucht [dieser Erkenntniss] die Erlösung sei! Die Schriftstellen aber über die Einheit der Seele sind schon [im Commentar zu Sûtra 154] des ersten Buches erklärt worden; auch sind diese und andere Schriftstellen von uns im Commentar zur Brahmamîmâṃsâ erörtert, weshalb [hier] ein Hinweis [genügen möge].

Nicht nur in ihrem gegenwärtigen Zustande ist die Erscheinungswelt real, sondern immerdar. Dies lehrt [der Verfasser im folgenden]:

53. Weil es auf andere Weise nicht [erklärt werden] kann, entsteht [nur] das reale.

Weil aus den oben [I. 114 ff.] angeführten Gründen nicht etwas [früher] unreales entstehen kann, entsteht — d. h. manifestirt sich — nur dasjenige, was schon in feiner [unentfalteter] Form real war. Das ist der Sinn.

Obwohl die Sitze des Handelns und des Empfindens [wie bekannt] verschieden sind, begründet [der Verfasser] doch die Vertheilung in den [folgenden] beiden Sûtras:

54. Das Subjektivirungsorgan handelt, nicht die Seele.

Das Subjektivirungsorgan ist das Innenorgan, sofern seine Funktion der Subjektivirungswahn ist. Dieses allein ist das handelnde, weil bekanntlich der Regel nach nur im Anschluss an [das Wirken] des Subjektivirungswahns [die übrigen Funktionen des Innenorgans, die Sinne und der Körper] in Thätigkeit treten; die Seele aber [handelt] nicht, da diese unveränderlich ist. Das ist der Sinn. Und wenn oben [II. 14] gesagt ist, dass das Verdienst u. s. w. dem Urtheilsorgan angehöre, [hier aber das Handeln dem Subjektivirungsorgan zugeschrieben wird, so erklärt sich dieser anscheinende Widerspruch] aus der Anschauung, dass das Innenorgan [in der That] nur eines ist und sich lediglich den Funktionen nach unterscheidet.

---

55. Die bewusste Empfindung beruht auf dem Geiste, weil sie durch dessen Werke erworben wird.[1])

Wenn auch das Subjektivirungsorgan handelt, so kommt doch das Empfinden durchaus im Geiste zum Abschluss, weil das Subjektivirungsorgan zusammengesetzt, mithin zum Zwecke eines anderen da ist. „Da dann aber das Empfinden des einen durch das auf einem andern ruhende Werk [hervorgerufen] würde, so wäre

1) Vgl. I. 104 und II. 46.

[das erstere] doch nicht auf eine bestimmte Seele beschränkt, [es könnte also Maitra's Seele die Frucht der Werke von Caitra's Innenorgan geniessen]." Auf diesen [Einwand] erwidert [der Verfasser]: „Weil sie durch dessen Werke erworben wird;" das bedeutet: weil die Empfindung [nur] durch dasjenige Werk hervorgerufen wird, welches von einem Subjektivirungsorgan dem betreffenden [ihm zugehörigen] Geiste [angehängt d. h.] übertragen ist. [1]) Wenn irgend ein Subjektivirungsorgan mit einer Seele in Verbindung getreten ist und mit Bezug auf etwas unbeseeltes seine Funktion ausübt ‚[dies bin] ich, [dies ist] mein' [2]), so wird die Thätigkeit dieses Subjektivirungsorgans dem betreffenden Selbste zugeschrieben und durch die nämliche Thätigkeit in eben diesem Selbste die Empfindung wachgerufen; mithin liegt [in unserer Lehre] keine zu weit gehende Uebertragung vor. Das ist gemeint.

[Der Verfasser] führt nun den Grund für das oben [V. 76] gelehrte an, dass nämlich durch die Wanderungen nach [anderen Welten] bis hinauf zu Brahman's Welt [3]) nicht die Heilung [von den Schäden des Daseins] eintrete:

56. Auch in der Welt des Mondes u. s. w. findet eine Wiederkehr statt, weil die Veranlassung dazu vorhanden ist.

Die Veranlassung wird gebildet durch die Nichtunterscheidung, das Werk u. s. w. [d. h. durch die hinterlassenen Eindrücke und die Existenz des inneren Körpers]. Das übrige ist verständlich.

„In Folge der Belehrung von Seiten der in jenen Welten wohnenden Wesen wird aber doch keine Wiederkehr [zu neuen Existenzen] stattfinden?" Darauf erwidert [der Verfasser]:

57. Durch die Belehrung der Wesen tritt nicht der Erfolg ein, [ebenso wenig] wie früher.

Wie durch die blosse Belehrung von Seiten der menschlichen Wesen in der früheren Existenz der Erfolg nicht eingetreten, d. h. die [befreiende] Erkenntniss [nicht] zu Stande gekommen war, ebenso wenig kommt dieselbe in Folge der blossen Belehrung von Seiten der in jenen Welten lebenden [überirdischen] Wesen nothwendig bei den dorthin gelangten zu Stande. Das ist der Sinn.

---

1) *tathâ ca* ist mit der v. l. und dem MS. zu tilgen.

2) Dies thut das Subjektivirungsorgan unter den Umständen stets.

3) Der Lesart *brahma-lokântargatibhir* giebt Hall in der v. l. mit Unrecht den Vorzug.

„Was wird aber dann aus den Schriftstellen, welche lehren, dass aus Brahman's Welt keine Wiederkehr sei [1]) [Chând. 4. 15. 6; 8. 15. 1; Bṛh. 6. 2. 15]?" Hierauf antwortet der Verfasser:

58. Darauf, dass sie durch Vermittlung eintritt, beruhen die Schriftstellen über die Erlösung.

Darauf dass bei denen, welche in Brahman's oder in eine andere [überirdische] Welt gelangt sind, durch Vermittlung des Hörens, des logischen Erwägens u. s. w. gewöhnlich die [befreiende] Erkenntniss eintritt, beruht die Lehre der Schrift von der Erlösung [in Brahman's Welt; die angeführten Schriftstellen wollen] aber nicht [sagen, dass die Erlösung] unmittelbar durch das blosse Dorthinkommen [erreicht sei]. Das ist der Sinn. Dadurch, dass in jener Welt die Erkenntniss [2]) in den meisten Fällen entsteht, unterscheidet sich dieselbe von den andern Welten.

[Der Verfasser] rechtfertigt nun die Schriftstellen, welche von dem Wandern des Selbstes trotz seiner Allgegenwart (*paripûrṇatva*) sprechen:

59. Und wegen der Schriftstellen über das Wandern gelangt es trotz der Allgegenwart in Folge der Verbindung mit den Upâdhis zu seiner Zeit zu dem Ort des Genusses [3]), dem Raum vergleichbar. [4])

Trotz der Allgegenwart des Selbstes steht es den Lehren der Schrift zufolge, welche von seinem Wandern spricht, fest, dass [das Selbst] zu dem Ort des Genusses gelangt, wenn die Zeit gekommen ist, — dem Raum vergleichbar wegen der Verbindung mit den Upâdhis. Das ist der Sinn. Gleichwie man nämlich von dem Raum, obwohl dieser überall ist, wegen seiner Verbindung mit Upâdhis, d. h. Töpfen und dgl., sagt, dass er nach bestimmten Orten gelange, ebenso ist es [in unserm Fall]. In diesem Sinne sagt auch die Schrift:

„Wie der Raum, der in einem Topfe eingeschlossen ist, [nach der allgemeinen Vorstellung sich bewegt,] wenn man den Topf trägt, während [in Wahrheit doch nur] der Topf getragen wird und nicht der Raum, ebenso ist's mit der dem [unendlichen] Raum vergleichbaren Seele." [Brahmabindûp. 13].

---

1) L. °*anâvṛtti-çruteḥ* mit der v. l. und dem MS.

2) Vor *prâyikatvâd* ist *tal-loke jñânasya* mit der v. l. und dem MS. einzufügen.

3) So nach Vijñânabhikshu's Auffassung; meines Erachtens ist jedoch das Compositum *bhoga-deça-kâla-lâbho* mit Mahâdeva anders zu deuten: es gelangt zu dem Ort und der Zeit des Genusses.

4) Vgl. I. 51.

[Der Verfasser] erläutert [1]) nun das [V. 114] gelehrte: „Unter der Leitung des Geniessers findet die Bildung des Sitzes des Genusses statt.“

60. Ohne die Leitung kommt derselbe nicht zu Stande, weil das Verfaulen eintreten müsste.

Ohne die Leitung des Geniessers [d. h. der Seele] kommt der früher beschriebene Sitz des Genusses [d. h. der Körper] nicht zu Stande, weil [ohne die Seele] das Sperma und [das Ovulum] verfaulen müsste. Das ist der Sinn.

„Es könnte aber doch ohne eine solche Leitung die Bildung der Sitze des Genusses für die Geniesser durch die unsichtbare Kraft [des Verdienstes] vor sich gehen.“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

61. Wenn [Jemand sagt]: „Durch die unsichtbare Kraft“, [so antworte ich]: [Nein!] weil sie es, ohne in Verbindung zu stehen, nicht sein kann, [ebenso wenig] wie Wasser u. s. w. bei dem Spross.

Weil, ohne mit dem Sperma und [dem Ovulum] unmittelbar in Verbindung zu stehen, die unsichtbare Kraft bei der Bildung des Körpers u. s. w. [d. h. des Innenorgans und der Sinne] nicht der vermittelnde Faktor für den Geniesser [2]) sein kann, ebenso wenig wie Wasser u. s. w. [d. h. Wärme und Dünger], ohne mit dem Samen in Verbindung gebracht zu sein, die vermittelnde Ursache für die Entstehung des Sprosses zu Gunsten des Pflügers oder [3]) [des Feldbesitzers] sein können. Das ist der Sinn. Darum darf man eine Verbindung der unsichtbaren Kraft mit dem Sperma und [dem Ovulum oder dem Embryo] nur auf Grund derjenigen Verbindung constatiren, welche in dem Zusammenhang vorliegt, der zwischen der in Rede stehenden [unsichtbaren Kraft] und ihrem Substrat [d. h. der Seele] besteht. [4]) Demnach ergiebt sich, dass die ‚Leitung‘, d. h. [5]) die Verbindung des die unsichtbare Kraft besitzenden Selbstes [mit dem Sperma u. s. w.], die Bildung der Mittel des Genusses [d. h. der Körper, Innenorgane und Sinne] veranlasst. Das ist gemeint.

---

1) Tilge *sûtrâbhyâm* mit der v. l. und dem MS.

2) Denke *bhoktuḥ kṛte*, P.

3) Die von Hall in der v. l. bevorzugte und Aph.[3] 454, Anm. 3 aufgenommene Lesart *karshâdi°* ist ganz unmöglich; *karshakâdi°* (wofür das MS. *karma-kâri°* hat) wird durch den Parallelismus mit *bhoktṛ°* gefordert und wurde auch von allen Paṇḍits, welche ich consultirte, für nothwendig erklärt.

4) D. h. nur deshalb, weil die unsichtbare Kraft des Verdienstes mit der Seele verbunden ist und weil andererseits die Seele mit dem Sperma u. s. w. in Verbindung steht, kann man auch eine Verbindung der unsichtbaren Kraft mit dem Sperma u. s. w. annehmen.

5) L. *°rûpasyâ 'dhishṭhânasya* mit der v. l. und dem MS.

In dem System der Vaiçeshikas und [Naiyâyikas] wird angenommen, dass die Urheberschaft des Selbstes durch die unsichtbare Kraft vermittelt werde, und das Selbst [wird dort] als Leiter [nur] deshalb hingestellt, weil es die Verbindung dieser [unsichtbaren Kraft mit dem Sperma u. s. w.] zu Stande bringe. [1]) Nach seiner Lehre aber — sagt der Verfasser [im folgenden Sûtra] — kann der Geniesser, da die unsichtbare Kraft ebenso wenig wie [Freude, Schmerz etc.] ein Attribut des Selbstes ist, nicht durch Vermittlung jener [Kraft] die Ursache [der Körperbildung] sein:

62. Weil dieses wegen der Qualitätlosigkeit nicht sein kann; denn diese sind Attribute des Subjektivirungsorgans.

Weil der Geniesser qualitätlos ist und deshalb die unsichtbare Kraft nicht [ein Attribut desselben] sein kann, wird [die Aufsicht, welche die Seele bei der Körpergestaltung führt,] nicht durch die unsichtbare Kraft vermittelt; ‚denn' d. h. ‚weil' diese [von den Vaiçeshikas dem Selbst zugeschriebenen Qualitäten, d. h.] die unsichtbare Kraft u. s. w., lediglich Attribute des Subjektivirungsorgans, d. h. [hier] des Gesammt-Innenorgans sind. Das ist der Sinn. Demnach steht es nach unsrer Ansicht fest, dass der Geniesser, ohne eines Vermittlers zu bedürfen, durch eine einfache Verbindung unmittelbar die [in Rede stehende] Leitung ausübt. Das ist gemeint.

„Wenn aber nun die Seele allgegenwärtig ist, so ist doch damit nicht die Begrenztheit der empirischen Seele (*jîva*) vereinbar, welche in der Schrift gelehrt wird mit den Worten:

„Die empirische Seele ist zu erkennen als [so gross wie] ein Theil des noch hundert Mal zerlegten hundertsten Theiles einer Haaresspitze, und [doch] ist sie so beschaffen [2]), dass sie unendlich ist.“ [Çvet. 5. 9].

Ferner ist, da ihr Gott leugnet und die Gleichartigkeit [aller] Seelen behauptet, auch der in den Lehrbüchern anerkannte Unterschied der empirischen Seelen und der höchsten Seele [mit eurer Theorie] nicht vereinbar.“ Zur Widerlegung dieser beiden Einwände sagt [der Verfasser] [3]):

63. Die specialisirte ist die empirische Seele, wie sich aus positiver und negativer Beweisführung ergiebt.

1) Dieser Satz nach der v. l. und dem MS.

2) L. *kalpate* mit dem MS. und vgl. Kaṭh. 3. 17.

3) Der Schlusssatz nach der v. l. und dem MS. — Die Antwort auf den zweiten Einwand ist im Comm. zu Sûtra 63 nicht ganz deutlich ausgesprochen; man denke: für uns Sâṃkhyas ist ‚erlöste Seele' (*muktâtman*, *çuddhâtman*, *kevalâtman*) so viel als ‚höchste Seele' (*paramâtman*).

[Antwort auf den ersten Einwand:] Da [es heisst:] „die Wurzel *jîv* ‚leben' hat den Sinn ‚Erhaltung der Kraft und des Athems' [1])" so bedeutet der Etymologie nach *jîvatva* ‚empirische Seele sein' so viel als ‚im Besitz des Athems sein'; und dieses ist eine Eigenthümlichkeit der durch das Subjektivirungsorgan specialisirten Seele, aber nicht der für sich seienden Seele. Warum? ‚Weil sich dies aus positiver und negativer Beweisführung ergiebt' (*anvaya-vyatirekât*), d. h. weil man bei denjenigen, welche ein [thätiges] Subjektivirungsorgan haben, ein höheres Mass von Befähigung [zum Verrichten weltlicher Geschäfte, als bei sterbenden und zu Lebzeiten erlösten], sowie die Erhaltung des Athems beobachtet; und weil wir [andererseits] bei denen, welche [dieses Organs] ledig sind, sehen, dass die Funktionen des Innenorgans [2]) aufgehört haben; denn es fehlt eben das Subjektivirungsorgan, welches die zur Thätigkeit führende Begierde hervorruft. Das ist der Sinn. [3]) Oder es liesse sich die ‚positive und negative Beweisführung' auch folgendermassen erklären: wenn [die Seele] vom Innenorgan getrennt ist, d. h. in der Erlösung, zur Zeit der Weltauflösung oder [im Tode], so liegt kein Leben vor; wenn [die Seele] dagegen mit dem [Innenorgan] verbunden ist, so besteht das Leben.

[Antwort auf den zweiten Einwand:] Ferner ist durch die [Verbindung mit dem] Innenorgan die Begrenztheit der empirischen Seele bedingt, und die Verschiedenheit [derselben] von der für sich seienden Seele, die auch ‚höchste Seele' heisst. Das ist gemeint. — In unserem Sûtra ist nicht etwa gelehrt, dass die specialisirte [Seele] Geniesser oder Objekt der Vorstellungen Du und Ich sei [— dies ist die Seele an sich —]; denn das Geniessen, d. h. das unmittelbare Empfinden [und Erkennen], ist nicht eine Eigenthümlichkeit des Subjektivirungsorgans, [sondern der reinen Seele,] und es würde, [wenn bei der Unterweisung oder dem Nachdenken über die Verschiedenheit von Selbst und Materie die specialisirte Seele in Betracht käme,] mit Bezug auf die Objekte Du und Ich die unterscheidende Erkenntniss unstatthaft sein. [4]) Vielmehr ist [in dem Sûtra] nur auf den Unterschied der empirischen und der höchsten Seele hingewiesen, welcher an Hunderten von Stellen gelehrt ist, z. B. in der folgenden:

„Wenn aber die Erkenntniss der Identität der empirischen und der höchsten Seele eintritt, dann, o ihr trefflichsten unter den Weisen, werden die Fesseln zerrissen sein.

---

1) Trenne *jîva* von dem folgenden ab und vgl. dasselbe Citat im Comm. zu V. 108.

2) Und eine solche ist eben der Athem; vgl. II. 31.

3) Der folgende Satz aus der v. l. und dem MS.

4) Weil nämlich das Innenorgan, durch welches die für sich seiende Seele specialisirt wird, der Materie angehört.

Dass die Seele von zweierlei Art sei, lehrt man wegen des Unterschieds der höheren und niederen: die höhere wird als qualitätlos bezeichnet[1]; die niedere ist die mit dem Subjektivirungsorgan verbundene."

In diesem [Verse] bietet das [Wort] Subjektivirungsorgan nur eine elliptische Erklärung für den Begriff der empirischen Seele.[2])

Jetzt wird der Verfasser lehren, dass die Welt — soweit sie von diesen [beiden] verschieden ist — ein Produkt des ‚grossen' und des Subjektivirungsorgans ist [und] nicht [das Werk] Gottes, — damit man die im gemeinen Leben der Trias Brahman u. s. w. [d. h. Vishṇu und Çiva] zugeschriebene göttliche Würde [richtig] verstehen lerne. Dabei spricht er zunächst von den Produkten des Subjektivirungsorgans:[3])

64. Das Zustandekommen der Produkte hängt von dem Subjektivirungsorgan als dem Urheber ab, nicht von Gott, weil es [für diesen] keinen Beweis giebt.

Das Subjektivirungsorgan ist der Urheber, von welchem das Zustandekommen der Produkte, d. h. das Eintreten der Schöpfung und der Zerstörung, abhängt; denn eine derartige Kraft ist das Produkt des Subjektivirungsorgans, da die Befähigung dazu [d. h. zum Schaffen und Zerstören] an Wesen, die kein solches Organ besitzen, nicht nachzuweisen ist. Nicht aber hängt [das Zustandekommen der Produkte] von einem höchsten Gott ohne Subjektivirungsorgan ab, wie ihn die Vaiçeshikas und andere statuiren, weil es für die Existenz eines Schöpfers ohne Subjektivirungsorgan[4]) und für [die] eines ewigen Gottes keinen Beweis giebt. Das ist der Sinn. Denn aus der Schrift erfahren wir nur von einer Schöpfung, der [das Wirken] des Subjektivirungsorgans vorangegangen: „Möge ich mich vervielfältigen, möge ich mich fortpflanzen" [Chând. 6. 2. 3]. In dieser [Schriftstelle] liegt kein [Gottes]beweis, weil das Wort ‚Ich' daselbst nur nach Analogie [menschlicher Verhältnisse] gebraucht ist.[5]) In unserem Sûtra ist also gelehrt, dass die, auch in Schrift und Tradition constatirte, schaffende und zerstörende Thätigkeit Brahman's und Rudra's [= Çiva's] durch das Subjektivirungsorgan bedingt ist.

---

1) L. natürlich *prokto 'py ahaṃkâra°* mit der v. l.; das MS. hat *prokto 'haṃkâra°* gegen das Metrum.

2) Um diesen erschöpfend zu definiren, muss man *antaḥkaraṇa* anstatt *ahaṃkâra* sagen.

3) Diese Einleitung nach der v. l. und dem MS.

4) Die Urmaterie aber, die *an-ahaṃkṛtâ* ist, schafft nur *ahaṃkâra-rûpeṇa pariṇatâ.*

5) *tatrâ 'haṃ-çabdo laukika-kartṛ-saṃkalpasya sadṛçaṃ paramâtmanaḥ saṃkalpaṃ darçayati,* P.

„Zugegeben, dass das Subjektivirungsorgan der Schöpfer der übrigen Dinge sei; wer aber ist der Schöpfer des Subjektivirungsorgans?“ Darauf erwidert [der Verfasser]:

65. Es ist ebenso wie mit der Entstehung der unsichtbaren Kraft.

Gleichwie beim Beginn der Schöpfungen [1]) [die Kraft früheren] Werkes, welche die Erschütterung der Urmaterie hervorruft, sich nur in Folge [des Eintretens] eines bestimmten Zeitpunkts manifestirt, da sich ein regressus in infinitum ergeben würde, wenn man eine andere, jene [Kraft] erweckende Werkkraft annehmen wollte, — ebenso entsteht das Subjektivirungsorgan nur in Folge der Zeit als der Veranlassung, noch einen anderen Schöpfer desselben aber giebt es nicht. Darum ist unser beider [des Einwendenden [2]) und mein] Standpunkt der gleiche. Das ist der Sinn. [3]) Auch auf dem theistischen Standpunkt kann man nicht sagen, dass die Manifestirung der Produkte einfach durch Gott bewirkt werde, weil Gott dann parteiisch [im Vertheilen von Freude und Schmerz] und grausam [weil den Schmerz erschaffend] sein würde. Diese Parteilichkeit und [Grausamkeit] müssen die Theisten dadurch widerlegen, [dass sie lehren], Gott berücksichtige [bei der Verleihung von Freude und Schmerz] die Werke [der Individuen]. Wenn nun Gott diese Werke lenkte [4]), so würde er [wiederum dem Vorwurf] der Parteilichkeit und [Grausamkeit] unterliegen. [5]) Das ist gemeint.

66. Das übrige stammt aus dem ‚grossen‘.

Was neben den Produkten des Subjektivirungsorgans, d. h. neben dem Schaffen und [Zerstören], übrig bleibt, d. h. das Erhalten, die Lenkung des Innern und dergleichen [6]) [wie das Bewirken des Wachsthums, die Unterweisung in der Wahrheit], dies stammt [7]) aus dem ‚grossen‘ Princip. Denn da [das universelle Urtheilsorgan] aus reinem Sattva besteht, also keine Ursache für den Subjektivirungswahn u. s. w. [d. h. keine Ursache für Begierde und Zorn] vorhanden ist, wird [sein Wirken] lediglich durch das Wohlwollen gegen andere veranlasst, und es befindet sich im Besitz des höchsten Masses von Erkennen, Stärke und über-

1) Aph.[3] 457 ist *âdi* missverstanden ‚at the creations &c‘.

2) D. h. des Einwendenden, nach dessen Meinung die unsichtbare Kraft des Verdienstes und der Verschuldung von selbst wirkt. Aph.[3] 457 ist übersetzt, als ob *anayor* anstatt *âvayor* stände.

3) Das folgende aus der v. l. und dem MS.

4) L. mit dem MS. *evâ 'dhitishṭhet* anstatt *evâ 'dhishṭhitaṃ tishṭhet*.

5) Die Consequenz ist die Selbständigkeit des menschlichen Thuns und seiner Folgen, d. h. die Ueberflüssigkeit Gottes.

6) L. *pâlanâ-'ntaryâmitvâdikaṃ* mit der v. l. und dem MS.

7) L. *eva bhavati* mit der v. l., dem MS. und Aph.[3] 458, Anm. 1.

natürlicher Kraft. [1]) Das ist der Sinn. In diesem Sûtra ist erklärt, dass die erhaltende Thätigkeit Vishṇu's durch das ‚grosse' Princip bedingt ist, [während nach dem Commentar zu Sûtra 64 die schaffende Thätigkeit Brahmán's und die zerstörende Wirksamkeit Çiva's auf dem Subjektivirungsorgan beruht]. Weil Vishṇu [so] durch den Upâdhi des grossen Princips charakterisirt wird, preist man ihn auch als den ‚grossen', als den höchsten Gott, als das Bráhman. So heisst es:

„Dasjenige Innenorgan, welches man mit dem Namen Vâsudeva [= Vishṇu] bezeichnet, äussert sich als das ‚grosse'." [Bhâg. P. 3. 26. 21].

In dem vorliegenden System aber wird das ‚Brahman in der Form der Ursache' [*kâraṇa-brahman*, wie die Vedantisten sagen], einfach für die qualitätlose Seelengesammtheit erklärt, [2]) weil [die Sâṃkhyas] Gott nicht anerkennen. Wenn von dieser [Gesammtheit der Seelen] das Wort ‚Ursache' gebraucht wird, so geschieht dies entweder im Hinblick auf die Materie, welche die Kraft derselben ist, oder in der Absicht [die Seelen] als die causa efficiens hinzustellen, weil es das Ziel der Seele ist, welches die Urmaterie zu ihrem Wirken antreibt. So hat man [diese Ausdrucksweise] zu beurtheilen.

„Dass das Wirken der Materie um ihres Besitzers [oder Herrn] willen spontan stattfindet, ist an verschiedenen Stellen [z. B. III. 58] gelehrt worden. Dabei bedeutet das Verhältniss von Besitz und Besitzer so viel als: von Genossenem und Geniesser; und ein solches [Verhältniss] besteht doch nicht vor dem Wirken der Urmaterie, [sondern kann sich erst nach dem Eintreten des Wirkens herausbilden]." Dieses Bedenken weist [der Verfasser im folgenden] zurück [3]):

67. Auch wenn das Verhältniss von Besitz und Besitzer, in welchem die Materie [zur Seele] steht, durch das Werk veranlasst sein soll, ist es anfanglos, wie das von Samen und Spross.

Auch nach der Meinung der vereinzelten Sâṃkhyas [4]), für welche das zwischen Materie und Seele bestehende Verhältniss von Besitz und Besitzer, d. h. von Genossenem und Geniesser, durch das Werk veranlasst wird, ist dieses [Verhältniss] anfanglos in der Form einer fortlaufenden Kette, weil es sich [als solches] beweisen lässt, wie das von Samen und Spross. Das ist der Sinn.

1) Dieser Zusatz aus der v. l. und dem MS.

2) Dies ist gesagt wegen der Bezeichnung Vishṇu's als *kârya-brahman* ‚Brahman in der Form des Produkts'.

3) Diese Einleitung nach der v. l. und dem MS. — *prâṅ mâsti°* bei Hall ist natürlich ein Druckfehler für *prâṅ nâsti°*.

4) Der Verfasser folgt der im nächsten Sûtra angeführten Lehre Pañcaçikha's.

Ferner deshalb, weil auch der erlöste wieder würde geniessen [d. h. empfinden und leiden] können, wenn [die Verbindung von Materie und Seele] zufällig wäre.

Auch wenn man annimmt, dass [jenes Verhältniss] durch die Nichtunterscheidung veranlasst wird, ist dasselbe in der gleichen Weise anfanglos. Dies sagt [der Verfasser im folgenden] aus:

68. Oder es ist durch die Nichtunterscheidung veranlasst, nach Pañcaçikha.

Oder das Verhältniss von Besitz und Besitzer ist durch die Nichtunterscheidung veranlasst, wie Pañcaçikha sagt; auch nach dieser Ansicht ist dasselbe anfanglos. Das ist der Sinn. [Uebrigens] ist diese Ansicht die unsrige, wie oben [I. 55 und sonst] gelehrt worden. Die Nichtunterscheidung nun bleibt auch in [der Zeit] der Weltauflösung geradeso wie [die Kraft] der Werke bestehen, und zwar in der Form eines hinterlassenen Eindrucks. Wenn man aber meint, dass die Nichtunterscheidung die priore Nichtexistenz der Unterscheidung sei, so ist die Anfanglosigkeit derselben nach Art [der Continuität] von Samen und Spross unmöglich, weil nur eine untheilbare [einheitliche] Nichtexistenz [der Unterscheidung] die Ursache des gesammten Geniessens [d. h. Empfindens und Leidens] sein könnte. [1])

---

69. Nach Sanandanâcârya ist es durch den inneren Körper veranlasst.

Sanandanâcârya aber lehrt, dass das zwischen Materie und Seele bestehende Verhältniss von Genossenem und Geniesser durch den inneren Körper veranlasst werde, weil man nur durch Vermittlung des inneren Körpers geniesse. Auch nach dieser Meinung ist jenes [Verhältniss] anfanglos. Das ist der Sinn. Wenn auch zur [Zeit der] Weltauflösung kein innerer Körper existirt, so ist doch die Ursache eines solchen, d. h. die Nichtunterscheidung, die Werke und [die Eindrücke], von den inneren Körpern der vorangehenden Schöpfungsperiode ins Leben gerufen; durch Vermittlung dieser [Ursache] wird der innere Körper dem Samen und das [in Rede stehende] Verhältniss von Besitz und Besitzer dem Spross vergleichbar. Das ist gemeint.

[Der Verfasser] resumirt nun den Inhalt der Lehrsätze des Systems:

70. Ob so oder so, die Beseitigung desselben ist das Ziel der Seele — die Beseitigung desselben ist das Ziel der Seele.

---

1) Vgl. den Comm. zu I. 55, 56.

Mag nun das zwischen Materie und Seele bestehende Verhältniss von Genossenem und Geniesser durch das Werk oder durch die Nichtunterscheidung oder durch [den inneren Körper] veranlasst sein, auf jeden Fall ist die Beseitigung dieses anfanglosen und deshalb schwer zu beseitigenden [Verhältnisses] das höchste Ziel der Seele. Das ist der Sinn. Das gleiche ist im Eingang [des Werkes, I. 1] ausgesagt: „Das absolute Ziel der Seele ist das absolute Aufhören des dreifachen Leidens.“ Wenn [uns Jemand einwendet:] „Hier [in unserem Sûtra] wird aber doch das Aufhören des gesammten Genusses [d. h. der Empfindung] von Freude und Schmerz das Ziel der Seele genannt, dort [I. 1] aber [1]) nur das Aufhören des Schmerzes; wie kann also hier eine Rekapitulirung des dort gelehrten vorliegen?“ [so antworten wir: Dieser Einwurf ist] nicht [berechtigt], weil trotz der Verschiedenheit der Worte der Sinn nicht verschieden ist; denn zunächst ist [VI. 8] die Freude als zu den Schmerzen gehörig beschrieben worden und mithin die Empfindung der Freude einfach [als] eine Schmerzempfindung [anzusehen]; ferner ist die Schmerzempfindung nur eine Verbindung des Schmerzes in der Reflexform mit der Seele; und weil [die Seele] an sich ewig schmerzlos ist, war auch im ersten Sûtra nur das Aufhören des Schmerzes in der Reflexform gemeint. Demnach haben beide, das einleitende und das resumirende Schluss-Sûtra, denselben Sinn. — Die Wiederholung eines so grossen Theiles [des Sûtra] hat den Zweck, das Ende des Lehrbuches anzuzeigen.

In dem sechsten Buch, ‚Rekapitulirung des wesentlichen' (*tantra*) benannt [2]), ist eine eingehende Darstellung der hauptsächlichen Gegenstände des Systems unter Hinzufügung von [früher] nicht behandeltem geboten, und zum Schluss ist der Inhalt der Lehrsätze zusammengefasst.

Diese Sâṃkhya-Lehre hat der erhabene Vishṇu in der Erscheinungsform des Kapila zum Heile der ganzen Welt verkündet. [3]) Wenn über denselben ein gewisser angeblicher Vedantist [Çaṅkara im Commentar zum Brahmasûtra 2. 1. 1 [4])] bemerkt, dass Kapila, der Verfasser des Sâṃkhya-Systems, nicht Vishṇu [gewesen] sei, sondern ein andrer Kapila, eine Herabkunft des Agni — der Tradition zufolge:

„Agni war dieser Kapila, der Begründer des Sâṃkhya-Systems. [5])“ [Mbh. 3. 14197],

so ist dies eine blosse Irreführung der Menschen; denn aus solchen Traditionsstellen wie:

1) *tu* ist mit der v. l. und dem MS. einzufügen.

2) Vgl. die Einleitung zu VI. 1.

3) Hinter *prakâçitavân* ist ein Interpunktionsstrich zu setzen; das Correlat zu dem darauf folgenden *yat* ist *tat* vier Zeilen weiter unten.

4) S. 412, Z. 6 der Calcuttaer Ausgabe.

5) Die Calc. Ed. hat °*yoga*° statt °*çâstra*°.

„Diese meine Geburt in dieser Welt[1]) hat den Zweck für diejenigen, welche nach Erlösung aus der qualvollen Wohnstatt verlangen, eine Aufzählung der Principien zu bieten, welche zu der Erkenntniss[2]) des Selbstes stimmt." [Bhâg. P. 3. 24. 36]

erfahren wir, dass kein anderer als (*eva*) der Sohn der Devahûti, eine Herabkunft des Vishṇu, der Gründer des Sâṃkhya-Systems war. Auch würde es eine überflüssige Complikation sein, zwei [verschiedene] Kapilas aufzustellen. In jenem [Verse des Mbh.] ist das Wort Agni nur gebraucht, weil [in Kapila] eine Kraft, die man Feuer nennen kann, eingegangen war, ebenso wie in dem Ausspruch des heiligen Kṛshṇa:

„Die Zeit bin ich, die uralte, welche die Welten vergehen macht." [Bhag. 11. 32]

das Wort Zeit nur deshalb steht, weil die Kraft der Zeit [in Kṛshṇa] eingegangen ist; sonst würde ja auch der Kṛshṇa, welcher [den Arjuna] das allumfassende [Wissen] lehrte, von dem Kṛshṇa, der eine Herabkunft des Vishṇu war, verschieden sein können. Dieser Hinweis [möge genügen].

Den Bach[3]) des Sâṃkhya-Systems füllte der Weise Kapila in der Vorzeit mit dem von den Upanishaden gequirlten Nektar an und tränkte [aus demselben] die Weisen bei dem Erkenntnissopfer. Da ich auf sein Wort vertraut und ihm als meinem Lehrer eine unwandelbare Liebe geschenkt habe, ist mir ein wenig von seiner Gnade zu Theil geworden; durch sie habe ich dieses Lehrbuch erläutert.

Hier schliesst in dem von dem verehrungswerthen Vijñânabhikshu verfassten Commentar zu Kapila's Sâṃkhya-pravacana das sechste Buch, in welchem das wesentliche rekapitulirt ist. Damit ist der Commentar zum Sâṃkhya-pravacana zu Ende.

---

1) Trenne *janma loke.*
2) L. °*darçane* mit dem Texte des Bhâg. P.
3) L. °*kulyâṃ* mit der v. l. und dem MS.

Verzeichniss der wichtigsten technischen Ausdrücke im Sâṃkhya-pravacana-bhâshya.[1])

Die gelegentlich angeführten Zahlen bezeichnen die Seiten der vorliegenden Uebersetzung.

akhaṇḍatâ, *akhaṇḍatva* untheilbare Einheit.

akhaṇḍopâdhi eine mit Worten nicht zu erklärende Eigenschaft, 110, 154.

acetana ungeistig, unbeseelt, = *jaḍa*.

aṇu Atom, von den Sâṃkhyas nicht anerkannt, = *paramâṇu*.

atiprasakti, *atiprasaṅga* fälschliche Uebertragung; der Fehler, dessen man sich schuldig macht, wenn man einem Dinge zuschreibt, was nur einem andern angehört.

adṛshṭa die unsichtbare Kraft des Verdienstes und der Schuld, die moralische Bestimmtheit des Innenorgans.

advaita-vâdin Bekenner der Zweitlosigkeit, Anhänger Çaṅkarâcârya's.

adhyavasâya Urtheil, Beschluss, Entscheidung, die Funktion der *buddhi*.

anavasthâ regressus in infinitum.

anîçvara atheistisch.

anumâna Schlussfolgerung, die zweite Art der von den Sâṃkhyas anerkannten Erkenntnissmittel.

anuyogin a) dasjenige, was unterschieden wird.
b) ein Terminus der Nyâya-Philosophie: die Stätte, wo eine Nichtexistenz constatirt wird, 69 Anm. 1; vgl. *pratiyogin*.

anuvyavasâya ein Terminus aus der Erkenntnisstheorie der Nyâya-Philosophie, 157.

antaḥkaraṇa das Innenorgan, Equivalent des Nervensystems, das feinste Produkt der Materie. Dasselbe äussert sich als *buddhi*, *ahaṃkâra* oder *manas*.

andha-paramparâ eine Tradition, welche einer Kette von sich gegenseitig führenden Blinden vergleichbar ist.

anyathâ-khyâti die Theorie, dass ein Objekt in einer andern als seiner wirklichen Form er-

1) Einen vollständigeren Wortindex wird meine Ausgabe des Werkes bringen.

scheinen kann, 58, 199, 291, 292.

anyo 'nyâçraya circulus vitiosus.

apara-vairâgya die niedere Stufe der Gleichgiltigkeit gegen die Welt, 3, 206.

apariṇâmin der Veränderung nicht unterliegend, Epitheton der Seele.

abhimâna Wahn, insbesondere der subjektivirende Wahn, die Funktion des *ahaṃkâra*, vermöge deren man dem Selbste, der Seele, zuschreibt, was in der That dem Körper, dem Innenorgan oder den Sinnen angehört.

abhivyakti Manifestirung, In-die-Erscheinung-treten.

abheda Identität.

abhyâsa Uebung, insbesondere der Meditation.

ayauktika unlogisch.

avacchinna charakterisirt.

avacchedaka charakterisirend.

avikârin = *apariṇâmin*.

avidyâ Nichtwissen, 224 ff.

aviveka Nichtunterscheidung, insbesondere von Geist und Materie.

avyakta unentfaltet.

asakta innerlich unberührt, so beschaffen, dass nichts haften bleibt, Epitheton der Seele.

asaṅga dasselbe.

asaṃprajñâta-yoga ein Terminus der Yoga-Philosophie: diejenige Stufe der Concentration, auf welcher das Bewusstsein geschwunden ist.

asmitâ Subjektivismus 224, 225, 227.

ahaṃkâra etymologisch ‚der Ichmacher', das *antaḥkaraṇa* als Subjektivirungsorgan, d. h. in der Eigenschaft, in welcher dasselbe die Idee des empirischen Ich zu Stande bringt. Seine Funktion ist der *abhimâna*. Die gewöhnliche Uebersetzung des Wortes *ahaṃkâra* mit ‚Selbstbewusstsein' bringt nicht den Gedanken zum Ausdruck, dass der *ahaṃkâra* etwas materielles ist.

âtivâhika hinüberführend, Bezeichnung des inneren Körpers, 317.

âtman das Selbst, die Seele, welche ohne alle Attribute und Qualitäten ist. Dadurch dass die Seele das Innenorgan ‚erleuchtet', werden die bis dahin rein mechanischen Vorgänge in dem letzteren zu bewussten. Synonym mit *puṃs* und *purusha*.

âtma-sukha Freude, Glück des Selbstes, 85, 255.

âtmâçraya der Fehler, dessen man sich schuldig macht, wenn man ein Ding aus sich selbst entstehen lässt.

âdi-purusha Urseele, s. v. a. Urwesen, 115 Anm. 2; vgl. 270.

âdi-sarga Urschöpfung, 188 Anm. 2.

âdhyâtmika subjektiv.

âlocana Wahrnehmung, 197, 198.

âvidyika aus dem Nichtwissen stammend, 178 Anm. 5, 272 Anm. 4.

âstika orthodox, d. h. die heilige Ueberlieferuug (den Veda, vor allen Dingen die Upanishads) anerkennend; vgl. *nâstika*.

indriya Sinn. So heisst 1) das *manas* ‚der innere Sinn', 2) die fünf Sinne der Wahrnehmung, und 3) die fünf Fähigkeiten des Handelns.

îçvara Gott, als *nityeçvara* ‚ewiger Gott‘ von den Sâṃkhyas nicht anerkannt; vgl. *kâryeçvara*.
îçvara-gîtâ ein Gedicht theistischer Richtung, 22 Anm. 1.

udâsîna unbetheiligt, Epitheton der Seele.
upabhoktar = *bhoktar*.
upabhoga = *bhoga*.
upâdâna(*kâraṇa*) materielle Ursache oder Grundlage.
upâdhi heisst alles, was zu einem Dinge in Beziehung steht, ohne ihm wesentlich anzugehören oder eine innere Verbindung mit ihm einzugehen; das Kleid z. B. ist Upâdhi des Menschen, das Wasser Upâdhi der Sonne, die sich in ihm spiegelt, das Innenorgan, die Sinne, der Körper sind Upâdhis der Seele.

aupâdhika Upâdhi-artig oder dem Upâdhi gehörig.

karaṇa Organ. Unter diesen Begriff fällt das *antaḥkaraṇa* und die *indriya*.
karma-kartṛ-virodha das Gesetz, dass ein und dasselbe Ding nicht Objekt und Subjekt sein kann.
kâya-vyûha die übernatürliche Kraft mehrere Körper anzunehmen, 161.
kâraṇa Ursache, nach den Sâṃkhyas nur von zweierlei Art: *upâdâna*⁰ und *nimitta*⁰.
kârya producirt, Produkt.
kâryeçvara gewordener Gott, 7 Anm. 2 (=*janyeçvara*, 235). Gegensatz *nityeçvara*.
kûṭastha unveränderlich, Epitheton der Seele.
kevala isolirt, für sich seiend, Bezeichnung der erlösten Seele.
kaivalya Isolirung, Fürsichsein, Erlösung; vgl. *videha*⁰.
kshaṇika-bâhyârtha-vâdin plur. eine buddhistische Sekte, 39, 40.
kshaṇika-vâdin plur. eine buddhistische Sekte, 34, 35.

guṇa a) Qualität, vgl. *nirguṇa*, *saguṇa*.
b) Bezeichnung der drei Substanzen, welche die Urmaterie bilden, Sattva, Rajas und Tamas. Paul Markus in seiner vortrefflichen Abhandlung über die Yoga-Philosophie übersetzt das Wort *guṇa* plur. mit ‚Essenzen‘; ich lehne mich mehr an die Grundbedeutung an und sage ‚Constituenten‘. Jedenfalls ist die gewöhnliche Uebersetzung ‚Qualität‘ eine durchaus irrige, wie am einfachsten durch einen Hinweis auf das Sâṃkhya-sûtra VI. 39 festzustellen ist. Die Materie ist *triguṇa*, d. h. besteht aus drei Strähnen, da sie unter dem Bilde eines Strickes, welcher die Seelen bindet, gedacht wird. Vgl. 70 Anm. 1.
golaka heissen die Körpertheile, welche Sitze der Sinne sind, 192 Anm. 2, 318.
gaurava überflüssige Complikation, complicirte Auffassung; Gegentheil *lâghava*.

cit, *citi*, *cetana*, *caitanya* Geist, Erkenntnissvermögen, objektloses Denken. Alle vier Ausdrücke werden als Synonyma verwendet, um das Wesen der Seele (*âtma-svarûpa*) zu bezeichnen, und sind ja nicht

zu verwechseln mit dem Worte *citta*, welches das materielle Denkorgan[1]) bezeichnet und sowohl im specielleren Sinne = *buddhi* (II. 43 Comm.), als im allgemeineren = *antaḥkaraṇa* steht.
cid-rûpa geistig.
cetanâvant beseelt.

jaḍa materiell, unbeseelt, = *acetana*.
jâti Genus, Genusbegriff.
jâti-sâṃkarya Vermengung der Kategorien, Combination verschiedener Arten, 128, 197.
jîva empirische Seele, das mit dem Innenorgan und dem vitalen Princip (*prâṇa*) verbundene Selbst.
jîvan-mukta bei Lebzeiten erlöst.
jîvan-mukti die Erlösung bei Lebzeiten, eine Vorstufe der *videha-mukti* oder des *videha-kaivalya*.
jñâna a) Erkenntnissvermögen, = *cit* u. s. w.
b) Bezeichnung sämmtlicher Funktionen des *antaḥkaraṇa*, Wahrnehmen, Empfinden u. s. w., auch ganz allgemein Reception.

tanmâtra plur. die Grundstoffe, die unmittelbar vorangehende materielle Ursache der groben Elemente, = *sûkshma-bhûta*.
tamas die dritte unter den Constituenten (*guṇa*) der Materie, 70 Anm. 1.
târkika heissen die Naiyâyikas und Vaiçeshikas.
tushṭi ‚Befriedigung' im technischen Sinne, 226 ff.
triguṇa s. unter *guṇa* b).

dharmi-grâhaka-pramâṇa ein Beweismittel, welches den Gegenstand in seiner Beschaffenheit erkennen lehrt.
dhâraṇâ Hingebung, 221, 222.
dhyâna Meditation.
dhvaṃsa ein Terminus der Nyâya-Philosophie: posteriore Nichtexistenz, = *pradhvaṃsa* oder *pradhvaṃsâbhâva*.

nâstika heretisch, die Autorität der heiligen Ueberlieferung nicht anerkennend.
nityeçvara der ewige Gott, von den Sâṃkhyas geleugnet.
nimitta(kâraṇa) Veranlassung, bewirkende Ursache, causa efficiens.
nirguṇa qualitätlos, Epitheton der Seele.
nirvikalpaka jñâna nicht-differenzirte Vorstellung, 159 Anm. 4, 198. Vgl. *savikalpaka*.

paksha a) Meinung, b) Subjekt der Schlussfolgerung.
para-vairâgya die höhere Stufe der Gleichgiltigkeit gegen die Welt, 3, 179, 206, 238, 250.
paramâṇu Atom, = *aṇu*.
pariṇâma Umwandelung, Veränderung, Modifikation.
pariṇâmin der Veränderung unterliegend, Bez. alles materiellen.
pâramârthika wirklich, real im höchsten Sinne, metaphysisch.
puṃs Seele, = *âtman*, *purusha*.
purusha Seele, = *âtman*, *puṃs*.

1) Diesen guten Ausdruck gebraucht P. Markus in seiner Schrift über die Yoga-Philosophie.

purushârtha Ziel der Seele und des Menschen, 2 Anm. 1.
pury-ashṭaka der Behälter des inneren Körpers, 213.
prakâça Licht, Erleuchten, insbesondere die Kraft der Seele, durch welche die mechanischen Vorgänge im Innenorgan zu bewussten gemacht werden.
prakṛti ‚Urmaterie', und in zweiter Linie ‚alles, was aus dieser hervorgegangen ist', also ‚Materie' überhaupt. Die gewöhnliche Uebersetzung des Wortes mit ‚Natur' trifft den Begriff nicht.
praghaṭṭaka eine Reihe von Sûtras 21 Anm. 2, 238, 271, 274, 346.
pratibimba Abbild, Reflex, insbesondere von den Beziehungen gebraucht, welche zwischen dem Innenorgan und der Seele bestehen.
pratiyogin a) dasjenige, wovon man etwas unterscheidet.
b) ein Terminus der Nyâya-Philosophie: Das positive Gegenstück, 11 Anm. 3, 69 Anm. 1. Vgl. *anuyogin*.
pratîti Vorstellung, = *pratyaya*.
pratyaksha Sinneswahrnehmung, die erste Art der von den Sâṃkhyas anerkannten Erkenntnissmittel.
pratyaya = *pratîti*.
pratyaya-sarga intellektuelle Schöpfung, 218, 231.
pradhâna Grundursache, Urmaterie, = *prakṛti*.
pradhvaṃsa, *pradhvaṃsâbhâva* = *dhvaṃsa*.
pramâṇa Erkenntnissmittel, Beweis, Autorität.
prâkṛta materiell.
prâg-abhâva ein Terminus der Nyâya-Philosophie: priore Nichtexistenz.
prârabdha heissen diejenigen Werke, welche begonnen haben ihre Frucht zu tragen. Abkürzung von *prârabdha-phalaka* (s. Comm. zu III. 83).
prauḍhi-vâda kühne Behauptung.

phala-balât auf Grund des Thatbestandes, 106, 118, 334 Anm. 1.

bandha Gebundensein, Weltdasein der Seele, der Zustand, in welchem dieselbe dem Schmerz unterworfen ist.
buddhi a) Wahrnehmung, Vorstellung.
b) das *antaḥkaraṇa* als Urtheils- (Beschluss-, Entscheidungs-)Organ, häufig auch im Sinne von Gesammt-Innenorgan. Die gewöhnliche Uebersetzung ‚Vernunft' oder ‚Mind' bringt den Gedanken nicht zum Ausdruck, dass die *buddhi* etwas materielles ist.
brahman n. der bekannte Terminus der Vedânta-Philosophie, der von Vijñânabhikshu umgedeutet wird auf die Gesammtheit der individuell verschiedenen Seelen, 325.

bhâvanâ Meditation, 221.
bhûta plur. oder coll. die Elemente, und zwar sowohl die feinen, unentfalteten Elemente (*tanmâtra*, *sûkshma-bhûta*, *bhûta-sûkshma*), als auch die groben, entfalteten Elemente (*sthûla-bhûta*).
bhoktar Geniesser, Bezeichnung der Seele, durch welche der Genuss, d. h. das Empfinden und Leiden, zum Bewusstsein kommt.
bhoga Genuss, Empfinden, Leiden.

manas das *antaḥkarana* als innerer Sinn, (gelegentlich auch nach dem Zusammenhange als ‚Empfindungs- oder Wahrnehmungsorgan' übersetzt). Da die Terminologie keine ganz feststehende ist (82 Anm. 1), wird das Wort vereinzelt auch im Sinne von *buddhi* b) gebraucht, so II. 40, V. 69.

mahân oder *mahat* der ‚grosse' oder das ‚grosse' (Princip, *tattva*), Bezeichnung von *buddhi* b).

mâdhyamika plur. eine buddhistische Sekte, 49.

mâna = *pramâṇa*.

mâyâ der bekannte Terminus der Vedânta-Philosophie, von Vijñânabhikshu als Synonymon von *prakṛti* gedeutet.

mâyâvâda m. Illusionismus (die Lehre Çaṅkara's) und adj. illusionistisch, 8 Anm. 5.

mukti Erlösung, der Zustand der zum Fürsichsein gelangten Seele.

mûla-kâraṇa Wurzelursache, = *prakṛti*.

moksha = *mukti*.

yoga Concentration, Yoga-Praxis.

rajas die zweite unter den Constituenten der Materie, 70 Anm. 1.

laya Aufgehen in seine Ursache.

lâghava nächst liegende, natürliche Auffassung, Gegentheil *gaurava*.

liṅga a) charakteristisches Merkmal, der Ausgangspunkt der Schlussfolgerung.

b) Abkürzung von *liṅga-deha* oder °*çarîra* ‚der innere Körper', welcher aus dem Innenorgan, den Sinnen und den fünf Grundstoffen besteht (III. 9). Derselbe wird III. 11, 12 noch in zwei verschiedene Körper zerlegt.

c) adj. aufgehend, 139.

lîna in seine Ursache aufgegangen, im Zustande der Ursache existirend.

vâkya-bheda ein Terminus der Pûrvamîmâṃsâ: Satzspaltung, erklärt 168 Anm. 5.

vâsanâ der in dem Innenorgan hinterlassene Eindruck und die auf solchen Eindrücken beruhende Disposition, = *saṃskâra*.

vikalpa a) Unentschiedenheit, eine Funktion des *manas*, vgl. *saṃkalpa*.

b) Dilemma.

c) eine Ausdrucksweise, der zufolge ein und dasselbe als etwas verschiedenes behandelt wird, 157 Anm. 1, 199 Anm. 2, 335.

d) Ersetzung, 219.

vijñâna-vâdin plur. eine buddhistische Sekte, 36, 46.

videha-kaivalya und °*mukti* ein Terminus der Yoga-Philosophie: die Isolirung —, die definitive Erlösung der Seele nach dem Tode.

viparyaya Irrthum.

vibhu alldurchdringend, allgegenwärtig, Epitheton der Seelen und der Materie.

virakta gleichgiltig gegen die Welt geworden.

virâga Gleichgiltigkeit gegen die Welt.

viveka Unterscheidung, insbesondere die von Geist und

Materie, auch Unterschied, Verschiedenheit.

viveka-jñâna die Erkenntniss der Verschiedenheit von Geist und Materie, discriminative Erkenntniss.

vishama-vyâpti ein Terminus der Nyâya-Philosophie: einseitige ständige Begleitung, der Grund, weshalb bestimmte Urtheile nicht umgekehrt werden können, 278 Anm. 3.

vishayatâ-sambandha ein Terminus der Nyâya-Philosophie, erklärt 17 Anm. 2.

vṛtti Affektion, Alteration; Funktion; Regung, Wesensäusserung.

vairâgya = *virâga*; vgl. *apara*⁰ und *para*⁰.

vyakta entfaltet.

vyavasâya ein Terminus aus der Erkenntnisstheorie der Nyâya-Philosophie, 157.

vyavahâra allgemein verbreitete Vorstellung und Sprachgebrauch.

vyashṭi-sṛshṭi Schöpfung der Individuen, 231; vgl. *samashṭi-sṛshṭi*.

vyâpaka a) = *vibhu*.
b) ein Terminus der Nyâya-Philosophie: der ständige Begleiter.

vyâpti a) Allgegenwart.
b) ein Terminus der Nyâya-Philosophie: die ständige Begleitung, vgl. *sama*⁰ und *vishama*⁰.

vyâpya a) durchdrungen, erfüllt.
b) ein Terminus der Nyâya-Philosophie: ständig begleitet.

vyâvahârika landläufig, empirisch.

çabda autoritative Ueberlieferung, die dritte Art der von den Sâṃkhyas anerkannten Erkenntnissmittel.

çûnya-vâdin eine buddhistische Sekte, = *mâdhyamika*, 49.

shâṭkauçika sechshüllig, Bez. des groben Körpers.

saṃvṛti Illusion, 35 Anm. 1. Vgl. *sâṃvṛtika*.

saṃsâra Weltdasein der Seele, deren Verbindung mit der Materie und dem Schmerz, Metempsychose.

saṃskâra = *vâsanâ*.

saguṇa mit Qualitäten behaftet.

saṃkalpa Vorsatz, eine Funktion des *manas*, vgl. *vikalpa*.

saṅga innere, enge Verbindung.

sattva a) Sein, Realität.
b) die erste unter den Constituenten (*guṇa*) der Materie, 70 Anm. 1.

samavâya Inhärenz, ein Begriff der Nyâya-Philosophie, den die Sâṃkhyas nicht anerkennen, 313—315.

samaveta inhärirend.

sama-vyâpti ein Terminus der Nyâya-Philosophie: beiderseitige ständige Begleitung, der Grund für die Umkehrbarkeit eines Urtheils, 278.

samashṭi-sṛshṭi Gesammtschöpfung, 211, 231; vgl. *vyashṭi-sṛshṭi*.

samâdhi Versenkung, Contemplation.

saṃpâtâyâta gelegentlich hereingekommen, 145 Anm. 1.

saṃprajñâta-yoga ein Terminus der Yoga-Philosophie: diejenige Stufe der Concentration, bei welcher noch das Bewusstsein bewahrt bleibt.

savikalpaka jñâna differenzirte Vorstellung, 159 Anm. 4, 198; vgl. *nirvikalpaka*.

Verzeichniss
der Citate aus der Sâmkhya-kârikâ.

2	auf Seite	20, 102	
6	„ „	69	
7	„ „	128	
10	„ „	139, 143	
11	„ „	142	
13	„ „	146	
17	„ „	153	
20	„ „	177	
21	„ „	56	
25	„ „	189	
28	„ „	197	
29	„ „	196	
31	„ „	201	
39	„ „	212	
40	auf Seite	208, 213	
41	„ „	213	
45	„ „	233	
46	„ „	218	
48	„ „	226	
49	„ „	225	
50	„ „	227	
51	„ „	229	
52	„ „	231	
53	„ „	231	
61	„ „	242	
62	„ „	243	
64	„ „	246	

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

